

# Internationale katholische Zeitschrift

10. Jahrgang

September 1991

5/91

J. Figura  
Spidlík SJ

P. Henrici SJ  
H. Tellenbach

K. Kertelge  
J. van der Vloet

»Selig die Trauernden ...«

Dieter Borchmeyer  
Kundry's Lachen, Weinen und Erlösung

Karl-Josef Schipperges  
Religiöse Grundlagen demokratischer Prinzipien

NOV 20 REC'D

Property of  
Graduate Theological Union

io-Verlag

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

in Zusammenarbeit mit

RIVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA: COMMUNIO  
Im Verlag JACA BOOK, Mailand

SVESCI COMMUNIO  
Im Verlag KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb

COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW  
Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO  
an der University of Notre Dame/Indiana

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO  
Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Paris

INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT  
Herausgegeben von V.Z.W. FRATERNITEIT VAN DE BOODSCHAP, Gent

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO  
Im Verlag EDICIONES ENCUESTRO, Madrid

MIEDZYNARODOWY PRZEGLAD TEOLOGICZNY COMMUNIO  
Im Verlag PALLOTTINUM, Posen

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA DE CULTURA  
Herausgegeben vom INSTITUIÇÃO COMMUNIO, Rio de Janeiro

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO DE LENGUA HISPANA  
PARA AMERICA LATINA  
Herausgegeben von EDICIONES COMMUNIO Ltda., Santiago de Chile

COMMUNIO REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA  
Herausgegeben von ASSOCIAÇÃO CULTURAL COMMUNIO, Lissabon

المشرق : REVUE CHRÉTIENNE INTERNATIONALE, Beirut/Paris

COMMUNIO – KRISTJANOVA OBZORJA. MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIIA  
Herausgegeben von PREDSTOJNIŠTVO SLOVENSKE PROVINCE DRUŽBE JEZUSOVE, Ljubljana

---

Internationale katholische Zeitschrift. In der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH. Redaktion: Maximilian Greiner. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Friesenstraße 50, 5000 Köln 1, Tel.: 02 21/12 35 53, Fax: 02 21/12 37 54. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 14,-; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 54,-; für Studenten DM 35,-, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 13,-; Jahresabonnement sfr 53,-, einzahlbar bei Postscheckamt Basel, Nr. 40-11.07; für Österreich entsprechend S 110; S 450,-, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand für Leistungen des Verlags und des Fotosatzstudios: Köln (für die Leistungen der Bonifatius GmbH: Paderborn).

Satz: Greiner & Reichel, Köln  
Herstellung: Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Liboristraße 1-3, 4790 Paderborn  
Vertrieb und Inkasso: Bonifatius GmbH, Paderborn

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Werbeprospekte des Verlages Styria, Graz · Wien · Köln, sowie der Edition Münsterturm, Freiburg, bei.



# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ  
WALTER KASPER, KARL LEHMANN  
REINHARD LÖW, HANS MAIER  
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:

MAXIMILIAN GREINER

## INHALT

Karl Kertelge: »Selig die Trauernden ...« (Mt 5,4) . . . . .	387
Michael Figura: Der Heilige Geist als Tröster . . . . .	393
Tomás Spidlík SJ: Die Gabe der Tränen in der ostkirchlichen Tradition . . . .	405
Peter Henrici SJ: Tränen als Trost. Zur geistlichen Lehre des Ignatius von Loyola . . . . .	420
Johan van der Vloet: Vom christlichen Sinn der Schwermut . . . . .	428
Hubertus Tellenbach: Trauer – Schwermut – Melancholie. Anthropologische Phänomene in christlicher Sicht . . . . .	435

## KRITIK UND BERICHT

Dieter Borchmeyer: Kundrys Lachen, Weinen und Erlösung. Eine Betrachtung zu Richard Wagners »Parsifal« . . . . .	445
Karl-Josef Schipperges: Religiöse Grundlagen demokratischer Prinzipien. Gleichheit, Volkssouveränität, Freiheit und ihre Verankerung in der christlichen Tradition bei Alexis de Tocqueville . . . . .	452
Eberhard Straub: Vom ungerecht gerechten Krieg. Zur Geschichte einer Idee . . . . .	464
Otto B. Roegele: Die Lesekultur und die Zukunft des Glaubens . . . . .	472
Roland Hill: Der Romancier als Advocatus Diaboli. Das Werk des Engländers Piers Paul Read . . . . .	477

## Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Tomás Spidlík SJ, 1919 in der Tschechoslowakei geboren, studierte Philosophie und Philologie in Brünn sowie Theologie in Maastricht und Rom; Promotion am Päpstlichen Institut für oströmische Studien über russische Spiritualität. Seit 1955 lehrt er an diesem Institut und an der Päpstlichen Universität *Gregoriana* Spirituelle Theologie der Ostkirchen. Den Beitrag auf Seite 405 übersetzte Jochen Reichel aus dem Italienischen.

Johan van der Vloet, Jahrgang 1959, studierte Theologie in Leuven, Promotion 1989. Er lehrt heute an der Päpstlichen Akademie *Medo* und am Priesterseminar Rolduc Dogmatik, Neutestamentliche Exegese und Pastoraltheologie. Der Beitrag auf Seite 428 wurde in deutscher Sprache verfaßt.

Hubertus Tellenbach, 1914 in Köln geboren, studierte Philologie und Medizin; Habilitation 1952. Seitdem lehrte er Psychologie und Neurologie in München und Heidelberg; er ist Ehrenmitglied zahlreicher internationaler Gesellschaften sowie verschiedener Medizinischer Fakultäten.

Dieter Borchmeyer, in Essen 1941 geboren, studierte Theologie und Philologie; Promotion 1970, Habilitation 1979 in München. Seit 1979 lehrt er Theaterwissenschaften in Erlangen, Würzburg, München und Heidelberg.

Karl-Josef Schipperges, Jahrgang 1925, studierte u.a. Geschichte in Bonn und Paris; Promotion 1955. Heute unterrichtet er an einem Gymnasium in Aachen und lehrt daselbst am Historischen Institut der Technischen Hochschule.

Roland Hill, 1920 in Hamburg geboren, lebt seit 1937 in London; er ist Korrespondent mehrerer deutschsprachiger Zeitungen und Zeitschriften.



## »Selig die Trauernden ...« (Mt 5,4)

Von Karl Kertelge

### *Die »Armen im Geiste« und die »Trauernden«*

Die Seligpreisung der Trauernden steht in der Liste der Seligpreisungen Mt 5, 3-12 an zweiter Stelle. Sie folgt unmittelbar der ersten, grundlegenden Seligpreisung der »Armen im Geiste«. Dieser enge Zusammenhang ist zu bedenken, wenn gefragt wird, wer hier als »Trauernde« eigentlich gemeint und angesprochen werden soll. Die »Armen« der ersten Preisung finden eine gewisse Konkretisierung durch die Näherbestimmung »Arme *im Geiste*« oder, der Bedeutung nach verständlicher, in der Wiedergabe der Einheitsübersetzung: »die arm sind vor Gott«. Eine solche »Verdeutlichung« fehlt der Seligpreisung der Trauernden. Für die Frage, wer die Trauernden sind und worüber sie trauern, ist also davon auszugehen, daß sie hinsichtlich ihres beklagenswerten Zustandes zwar von den »Armen im Geiste« unterschieden sind, aber mit ihnen zusammengehören, ja sogar die gleichen Adressaten bezeichnen können.<sup>1</sup>

Diese Annahme wird durch eine weitere Beobachtung gestützt. Die Seligpreisung der Trauernden ist wie die der Armen inspiriert durch einen gemeinsamen Bezugstext aus dem Alten Testament: Jes 61,1-2. Mit Jes 61,1 verkündet Jesus den Armen die Freudenbotschaft. Jesus führt sich damit selbst ein als der Gesalbte Gottes, auf dem der Geist des Herrn ruht und der gesandt ist, den Armen die frohe Botschaft zu bringen. Lk 4,18-21 bezieht das Prophetenwort noch unmittelbarer auf das erste öffentliche Auftreten Jesu. Für die Seligpreisungen in Mt 5,3f. ist es nun bemerkenswert, daß der Evangelist der Heilsverkündigung an die Armen die Trostverheißung an die Trauernden folgen läßt – entsprechend Jes 61,2: »... damit ich alle Trauernden tröste.« Der griechische Text der Seligpreisung nimmt die entsprechenden Stichworte aus der Septuagintafassung der Jesajastelle auf: παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας.

Es gehört also zur besonderen Aufgabe des von Gott gesandten Messias Jesus, die Trauernden zu trösten. So wie der Prophet bei Deutero- und Tritojesaja berufen ist, das Volk Gottes in den Entbehrungen der Verbannung in Babylon aufzurichten und zu trösten (vgl. Jes 40,1: »tröstet, tröstet mein Volk ...«)

---

<sup>1</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Matthäusevangelium, I (NEB). Würzburg 1985, S. 47: »Die »Trauernden« sind keine andere Gruppe als die »Armen.« Vgl. auch J. Dupont, Les Béatitudes III (*Etudes Bibliques*). Paris 1973, S. 545: »Les affligés constituent avec les pauvres et les affamés un seul groupe de déshérités ...« Im Kontext werde daher auch die spezifisch »religiöse« Bedeutung dieser Seligpreisung erkennbar (ebd., S. 554).

und die Mutlosen und Enttäuschten nach ihrer Heimkehr aufzurütteln (Jes 61)<sup>2</sup>, so ist Jesus als der endzeitliche Prophet und Messias gesandt, alle, die das Heil Gottes erwarten und angesichts der »offensichtlichen« Verzögerung des Heils traurig werden, vor der Resignation zu bewahren und ihnen Mut zuzusprechen. Die zukünftige »Tröstung«, die ihnen verheißen ist, bleibt nicht leer, sondern wirkt sich in der Gegenwart der Trauernden als Ermutigung zu begründeter Hoffnung aus.

So sehr insbesondere mit dem Bezugstext Jes 61,1f. als gemeinsamen Hintergrund für die Seligpreisung der »Armen« und der »Trauernden« der enge Zusammenhang zwischen diesen beiden Adressatenangaben erkennbar wird, so wenig ist dabei zu übersehen, daß die zweite Seligpreisung – auch traditionsgeschichtlich – eine Weiterentwicklung der ersten ist. Die »Armen im Geiste« werden auf ihre grundlegende Bedürftigkeit vor Gott und ihre rechte Disposition für die Gabe Gottes angesprochen. Die »Trauernden« sind und bleiben die Bedürftigen, aber sie sind in der besonderen Gefahr, sich auf ihre Bedürftigkeit, ihren Mangelzustand zu fixieren, also die »im Geist« geschenkte Disposition für die verheißene Gabe Gottes nicht mehr zu leben. Vor dem Versinken in Hoffnungslosigkeit und Vergeblichkeit soll sie der Ausblick auf das verheißene offenbare Heil bewahren, das sich an ihnen als eschatologische »Tröstung« auswirken wird. Die Trauernden sind, geschichtlich gesehen, in besonderer Weise die Christen der »zweiten« und »dritten« Generation, denen das anfangs erfahrene Heil des Glaubens an Jesus Christus unter der Hand zu zerinnen droht.

Als Anfrage an uns, die Hörer des Wortes heute, mag sich hieraus ergeben, ob das nur die Situation der nachlassenden Parusieerwartung im Urchristentum war oder ob diese nicht eine sich vielfältig wiederholende und besonders auch heute von vielen erfahrene Situation nachlassender Gläubigkeit und Zuversicht in Kirche und Gesellschaft bezeichnet.

Im Vergleich zu den fundamentalen Seligpreisungen in der Lukasversion, Lk 6,20-21, die auf Jesus selbst zurückgehen dürften, zeigt sich, daß die Seligpreisung der Trauernden der der »Weinenden« entspricht. Lukas hat damit die unmittelbare Entsprechung dieser Not mit den »Armen« und den »Hungernenden« viel ursprünglicher festgehalten, während Matthäus in seiner Neuformulierung<sup>3</sup> die im Urchristentum der nachapostolischen Zeit sich ergebende Fragestellung stärker berücksichtigt hat.

2 Vgl. auch die von W. Grimm, Die Hoffnung der Armen. Zu den Seligpreisungen Jesu, in: *Theologische Beiträge* 11 (1980), S. 100-113, bes. S. 106f., zusammengestellten Texte.

3 Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1: Mt 1-7 (EKK 1,1). Zürich/Neukirchen 1985, S. 200, der die zweite Seligpreisung allerdings als »eindeutig vormatthäisch« erklärt.



## Leben im Widerspruch

Die Seligpreisungen sind sowohl in der Version des Lukas als auch in der des Matthäus Heilsankündigungen mit gezielter Adresse. Läßt Lukas, unterstrichen durch das wiederholte *vöv*, die gegenwärtige Notlage der Adressaten hervortreten, und zwar besonders in sozialer Hinsicht, so neigt Matthäus mit seinen Erweiterungen und Neuformulierungen zu einer gewissen Verallgemeinerung und Ethisierung. Auch bei ihm ist wie bei Lukas und schon in der ursprünglichen Fassung der Worte Jesu der futurisch-eschatologische Ausblick auf die noch ausstehende Verheißung gewahrt. Das verheißene Himmelreich ist das Heil des kommenden Gottes selbst. Das Futur der Heilsansage in der zweiten Preisung wie auch in den folgenden bringt den eschatologischen Vorbehalt der Heilszusage deutlich zum Ausdruck. Für die Trauernden besteht das Heil in ihrer endgültigen Tröstung, deren Gewißheit mit dem Zukunftsaspekt nicht einfach verschoben ist, sondern in der Erwartung des kommenden Gottes ihre letzte Begründung gewinnt. Diese Erwartung, von der Zusage Jesu getragen, verändert allerdings auch schon die Gegenwart. Die Trauernden sind in ihrer Trauer schon aufgenommen in das kommende Heil.

Die Inspiration des prophetischen Sendungswortes von Jes 61,1f., das die Seligpreisung der »Trauernden« in Mt 5,4 bestimmt, gibt der recht allgemeinen Adressatenangabe dieser Preisung eine bestimmte Konkretion. So beziehen die Ausleger die Grundhaltung der Trauernden vielfach auf die Erfahrung des noch nicht vollendeten Gottesreiches.<sup>4</sup> Unter Rückbezug auf die apokalyptische Grundstimmung der »eschatologischen Gedankenwelt« des Urchristentums erklärt Bultmann die »Trauernden« als diejenigen, »die unter dem gegenwärtigen Äon leiden, der ein Äon des Leids ist«.<sup>5</sup> Vergleichbar hiermit auch Balz: Der zweiten Preisung liege die Klage derer zugrunde, »die unter dieser Welt leiden und ihre Hoffnung allein auf Gott setzen können«.<sup>6</sup>

Mit Recht setzen die zitierten Autoren bei der alttestamentlichen Prophetie an, wonach der gegenwärtigen Trauer über das Unvollendetsein des erwarteten Heiles die endzeitliche Tröstung folgt. Sie wird aufgehoben in der Verheißung Gottes selbst. Diese Trauer wird nicht in der Weise innerer Distanzierung des überlegenen Wissenden gegenüber den Leiden (*πάθη*) der Welt überwunden<sup>7</sup>,

4 So J. Gnllka, Das Matthäusevangelium, I (HThH 1,1). Freiburg 1986, S. 122, in Analogie zu der in Jes 61,2 reflektierten Trauer über die »Verlassenheit Jerusalems«; vgl. U. Luz, ebd., S. 208; A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus (*Regensburger Neues Testament*). Regensburg 1986, S. 101.

5 So. R. Bultmann, Art. »πένθος, πενθέω«, in: ThWNT VI, S. 43.

6 H. Balz, Art. »πενθέω«, in: EWNT III, S. 163.

7 Vgl. R. Bultmann, a.a.O., S. 41: »Nach stoischer Lehre gehört das πένθος unter die πάθη ... Es versteht sich, daß der Weise vom πένθος frei sein muß ...; denn das πενθεῖν beruht auf einer falschen Vorstellung vom wahren Übel.« Für die Einstellung der spätalttestamentlichen Weisheit vgl. auch W. Zimmerli, Die Seligpreisungen der Bergpredigt und das Alte Testament, in:

sondern durch das Eingreifen Gottes. Ebendies bringt die Botschaft Jesu zum Ausdruck, vor allem mit der Verkündigung der nahegekommenen Gottesherrschaft (Mk 1,15). Die Leiderfahrung der Zeit wird daher nicht apathisch, unbetieilt angenommen, um sie so vergehen zu lassen. Sie wird vielmehr durchbrochen und in Frage gestellt durch das verheißungsvolle Wort Jesu, sie wird letztlich durchkreuzt durch das Kreuz des Messias Jesus. Inmitten der gegenwärtigen Erfahrungen von nicht-erfüllter Heilserwartung eröffnet das Wort Jesu eine Perspektive der Hoffnung. Wenn Trauer die Sache derer ist, die keine Hoffnung haben – so Paulus in 1 Thess 4,13<sup>8</sup> –, dann wird mit dem Wort Jesu einer in bestimmten Grenzerfahrungen entstehenden Traurigkeit widersprochen. Nicht die äußeren Bedingungen der Grenzerfahrung ändern sich, wohl aber verliert die Erfahrung von Leid den Charakter der Hoffnungslosigkeit. Trauer ist nicht mehr der Ausdruck von Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit, sie wird vielmehr paradoxerweise zum Ausdruck einer neugestifteten Hoffnung, eines Ertragens der bestehenden Unvollkommenheit, das sich der kommenden Vollendung gewiß ist.

Solche *christliche Trauer* äußert sich nach Mt 9,15 im *Fasten*. Im Streitgespräch zwischen Jesus und den Johannesjüngern steht die Fastenfrage zur Diskussion. »Warum fasten wir und die Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht?« Darauf antwortet Jesus bezeichnenderweise mit dem Wort vom Trauern: »Können die Hochzeitsgäste *trauern*<sup>9</sup>, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Doch es werden Tage kommen, wo der Bräutigam von ihnen genommen sein wird, dann werden sie *fasten*.« Das Fasten der Jünger Jesu wird hier zum Ausdruck der Entbehrung der Gegenwart des messianischen Bräutigams. Im Hintergrund steht die Parusieerwartung, die das Fasten als Zeichen der Erwartung in der Nachfolgegemeinde Jesu sinnvoll werden läßt.

Mit der Fastenpraxis gibt die Gemeinde Jesu im Anschluß an sein Wort der Verheißung ihrem Widerspruch gegen die Erfahrung von Vergeblichkeit, menschlichem Leid und Todverfallenheit einen nachhaltigen Ausdruck. Ihre Existenz in Glaube und Hoffnung wird selbst zum Ausdruck des Widerspruchs gegen die angebliche Sinn- und Heillosigkeit des menschlichen Daseins. Sie wird damit auch – wie der Messias Jesus selbst – zu einem »Zeichen, dem widersprochen wird« (Lk 2,34). Der Christ ist gefordert, diesen Widerspruch anzunehmen und auszuhalten. Wenn er daran nicht zerbricht, so ist das die

E. Bammel u.a. (Hrsg.), *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube*. Oxford 1978, S. 8-26, hier S. 19: »Wenn hier [Mt 5,4] der Trauernde glücklich genannt wird, so ist es etwas anderes als die Feststellung von Pred 7,3.5, daß Trauer besser ist als Lachen, weil sie näher an die Existenzwahrheit des Menschen heranführt. Es ist wieder die Aussage im Blick auf die bevorstehende große Wende ...«

8 Hier steht für »Trauern« (πενθεῖν) das bedeutungsgleiche Wort λυπεῖσθαι. Zur Stelle vgl. T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13). Zürich/Neukirchen 1986, S. 187-189.

9 Hier setzt Matthäus πενθεῖν anstelle des markinischen νηστεύειν.



Wirkung jener Kraft, die die Verheißung der endgültigen Tröstung in ihm auslöst.

Das Trauern ist den Christen nicht verboten; sie können sich den traurigmachenden Verhältnissen des noch anhaltenden bösen Äons nicht entziehen. Das »libera nos a malo« aus dem Gebet des Herrn (Mt 6,13) behält seine existentielle Bedeutung für sie. Sie nehmen teil an der Klage über die Leiden, die den Menschen insgesamt nicht erspart bleiben; sie leiden besonders mit der unerlösten Schöpfung (vgl. Röm 8,19-23) an der Unvollendetheit des im Glauben schon erlangten Heiles. Aber es ist ein Trauern, das zutiefst schon gelöst ist durch die in der Hoffnung festgehaltene und gelebte Erwartung der kommenden Vollendung.

### *Die Tröstung der Trauernden als christliche Aufgabe*

Daß die Trauernden am Ende getröstet werden, versteht sich nach dem Zusammenhang der Seligpreisungen in Mt 5 als die entscheidende, von Gottes Verheißung inmitten des gegenwärtigen Leides eröffnete Perspektive. Der Trost, den Jesu Wort in Aussicht stellt, wird in der Gegenwart schon wirksam. Er ist damit nicht eine bloße Vertröstung auf eine ungewisse Zukunft. Von Vertröstung wäre dann zu sprechen, wenn der Trost, der zur Überwindung des gegenwärtigen Leides als notwendig angesehen und erwartet wird, ins Unverbindliche verschoben würde. Eine solche Unverbindlichkeit haftet dem Verweis auf den »gerechten« Ausgleich für jetzt erlittenes Unrecht in einem unbestimmten Jenseits an. In der Hoffnungsperspektive, die Jesus den ihn nachfolgenden Jüngern eröffnet, bleibt das Leid zwar zugemutet, aber in dieser Zumutung wird eine Verheißung entdeckt, deren Wahrheit sich im Kommen Gottes und von ihm her erweisen wird. Mit anderen Worten: Die Leiderfahrung der Gegenwart hat ihre Wahrheit; sie hat die Gewißheit bei sich, daß dieses Leiden gegen allen Anschein von Sinnlosigkeit einen Sinn hat. Nur ist es nicht einfach unsere Sache, dem Leiden einen Sinn zu geben, sondern den Sinn zu erkennen, ihn zu entdecken als den, der dem Leiden von Menschen von Gott her zukommt.

Inmitten von Krankheit und Leid die Perspektive zu entdecken, die das Leiden auch annehmen und bestehen läßt, darin erweist sich christliche Existenz als Nachfolge des Gekreuzigten.<sup>10</sup> Jesus blieb das Leiden, das Menschen ihm zufügten, nicht erspart. Er übernimmt es in der Gewißheit, daß sich gerade darin der Wille des Vaters offenbart und erfüllt. Er wird zum Knecht Gottes, sich selbst erniedrigend und sich selbst entäußernd bis zum letzten. Daß sich

<sup>10</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, Nachfolge. München <sup>10</sup>1971, S. 89: »Die Gemeinde der Seliggepriesenen ist die Gemeinde des Gekreuzigten. Mit ihm verlor sie alles, und mit ihm fand sie alles.«

darin das rechtfertigende und rettende Handeln Gottes an seinem Knecht vollzieht, erleichtert ihm nicht schlechthin das Leiden, aber dieses Wissen läßt ihn bis zum Ende bestehen und die Vollendung seines Werkes der Verkündigung des Reiches Gottes nicht mehr von sich selbst, sondern von eben diesem Gott, den er seinen Vater nennt, erwarten.

Die Trauernden zu trösten, gehört zu den Werken der Barmherzigkeit und tätigen Nächstenliebe. Der Glaubende nimmt mit einem solchen »Liebeswerk« teil an dem tröstenden Wirken des Messias, dem daher in Teilen der altjüdischen Überlieferung entsprechend Jes 61,1f. auch der Name »Menachem«, »Tröster«, zukam.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HNT 21). Tübingen 1926, S. 227; ebenso E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium* (HNT 4). Tübingen 1927, S. 37, und E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2). Göttingen 1973, S. 51.



# Der Heilige Geist als Tröster

Von Michael Figura

## DIE VERBINDUNG VON TROST UND HEILIGEM GEIST

In der Auslegung der Bergpredigt schreibt Augustinus zur zweiten Seligpreisung (Mt 5,4): »Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden. Trauer bedeutet Traurigkeit über den Verlust dessen, was man liebt. Die sich aber zu Gott bekehrt haben, verlieren, was sie in dieser Welt mit Liebe umgeben haben; denn sie freuen sich nicht über die Dinge, an denen sie sich vorher erfreuten, und bis in ihnen die Liebe zu den ewigen Dingen Gestalt annimmt, werden sie durch manche Traurigkeit verwundet. Sie werden aber durch den Heiligen Geist getröstet werden, der deswegen hauptsächlich Paraklet, d.h. Tröster, genannt wird, damit sie nach dem Verlust der zeitlichen (Freude) die ewige Freude genießen.«<sup>1</sup> Augustinus verbindet den Trost, der in der zweiten Seligpreisung den Trauernden verheißen wird, mit dem Heiligen Geist, der Tröster in Person ist. Unter dem Parakleten, wie der Heilige Geist in den johanneischen Parakletsprüchen bezeichnet wird, versteht Augustinus hier den Tröster. Während die ursprüngliche Bedeutung von *paraklētos* mit Beistand (*advocatus*) wiedergegeben wird, dringt allmählich auch das Verständnis von Tröster (*consolator*) vor.<sup>2</sup>

Im Mittelalter finden sich zahlreiche Anrufungen des Heiligen Geistes als Trösters. Symeon der Neue Theologe († 1022) betet in der ersten Hymne mit folgenden Worten zum Heiligen Geist: »Komm, meiner armen Seele Tröstung. Komm, Freude, Glorie, meine ewigliche Wonne.«<sup>3</sup>

Im Hymnus *Veni Creator Spiritus* von einem unbekannten Verfasser aus dem 9. Jahrhundert wird der Geist als »Paraclitus« angerufen, in der Pfingstsequenz *Veni Sancte Spiritus* aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts wird er »consolator optime« genannt. Seither ist es in der Kirche geläufig, den Heiligen Geist den Tröster zu nennen und ihn unter diesem Titel anzurufen. Er ist der Tröster in der Trostlosigkeit und ganz allgemein im christlichen Leben. Der Grund liegt darin, daß jeder Mensch des Trostes bedarf. Dieser Trost kann auf verschiedene Weise beschrieben und verstanden werden. Boëthius z.B. spricht vom

---

1 *De sermone Domini in monte* I, 2,4 (CCL 35, 5,85-92).

2 Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III (HThK IV/3). Freiburg 1975, S. 158, Anm. 7 (mit Verweis auf M.-J. Lagrange, *Évangile selon s. Jean*, Paris<sup>3</sup> 1927, S. 382f.).

3 Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes* (SC 156, S. 152), übers. nach K. Kirchhoff, *Licht vom Licht*. Hellerau 1930, S. 9.

Trost der Philosophie und nimmt damit einen alten Gedanken auf.<sup>4</sup> Für Paulus ist der Trost verankert in Gott und seinem Sohn Jesus Christus. Darauf weist der Beginn des 2. Korintherbriefs hin: »Gepriesen sei der Gott und Vater Jesu Christi, der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes. Er tröstet uns in all unserer Not, damit auch wir die Kraft haben, alle zu trösten, die in Not sind, durch den Trost, mit dem auch wir von Gott getröstet werden. Wie uns nämlich die Leiden Christi überreich zuteil geworden sind, so wird uns durch Christus auch überreicher Trost zuteil. Sind wir aber in Not, so ist es zu unserem Trost und Heil, und werden wir getröstet, so geschieht auch das zu unserem Trost; er wird wirksam, wenn ihr geduldig die gleichen Leiden ertragt, die auch wir ertragen. Unsere Hoffnung für euch ist unerschütterlich; wir sind sicher, daß ihr mit uns nicht nur an den Leiden teilhabt, sondern auch am Trost« (2 Kor 1,3-7).

Dieser Text, der gleichsam als Grundstelle einer Theologie und Spiritualität des Trostes im Neuen Testament bezeichnet werden kann, spricht zwar nicht vom Heiligen Geist als Tröster. Gott der Vater ist der Gott allen Trostes. Durch Jesus Christus wird uns überreicher Trost zuteil. Zugleich sieht Paulus in seinen apostolischen Leiden auch die weiterführende Kraft des Trostes. Dazu bedarf es aber der Geduld. Damit ist nun indirekt der Geist als Tröster angesprochen, wie ein Blick in den Römerbrief zeigt, wo Paulus im 5. Kapitel von der Hoffnung der Glaubenden handelt: »Wir rühmen uns ... unserer Bedrängnis, denn wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber läßt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,3ff.). Bedrängnis, Trost, Hoffnung und Ausgießung der Liebe Gottes durch den Heiligen Geist finden im Neuen Testament eine enge Verbindung.

#### ELEMENTE EINER THEOLOGIE DES TROSTES

Der biblische Begriff des Trostes ist durch die neuzeitliche Religionskritik unter Ideologieverdacht geraten, als wolle das Christentum auf ein ungewisses Jenseits vertrösten. Aber auch im allgemeinen Verständnis einer an Leistung und Erfolg orientierten Gesellschaft hat das Wort »Trost« häufig einen negativen Beigeschmack.

In der Heiligen Schrift dagegen besitzt der Trostgedanke grundlegende Bedeutung. Er gehört entscheidend zum Glauben an Gottes weiterführende Kraft hinzu. Trost wird den Gläubigen im Heiligen Geist als dem Parakleten geschenkt. Die Gabe des Tröstens wird zu den Charismen gezählt, die in Chri-

4 Vgl. Anicius Manlius Severinus Boëthius, *Philosophiae Consolationis libri quinque*, hrsg. von K. Büchner, Heidelberg 1977.



stus und im Heiligen Geist einzelnen Christen verliehen werden (vgl. Röm 12,8; 1 Kor 14,3).<sup>5</sup> Trost ereignet sich ganz allgemein in einer Begegnung, konkret in der Begegnung des tröstenden Gottes oder des tröstenden Menschen mit einem Menschen, der des Trostes bedarf. Dabei geht es nicht nur um ein Trösten mit Worten, sondern auch um konkretes Handeln. Israel wird in der babylonischen Gefangenschaft aus prophetischem Mund ein Wort des Trostes gesagt, das Zuversicht, Hoffnung und das feste Vertrauen auf Gottes Handeln für das bedrängte Volk zum Inhalt hat: »Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott. Redet Jerusalem zu Herzen und verkündet der Stadt, daß ihr Frondienst zu Ende geht, daß ihre Schuld beglichen ist« (Jes 40,1f.). Der Gesalbte Jahwes ist gesandt, um die Trauernden zu trösten (vgl. Jes 61,2).

Trost bedeutet eine innere Anteilnahme am Leiden des Nächsten, das sehr unterschiedliche Ursachen haben kann. Gott selbst nimmt sich dieser Leiden an und tröstet wie eine Mutter (vgl. Jes 66,13). Die biblische Rede vom Trost Gottes zeigt uns einen den Menschen zugewandten Gott, der Anteil nimmt am Geschick seines Volkes und allen Menschen Hoffnung und Zuversicht schenkt. Die Zuwendung Gottes zu den Menschen und zur Welt findet ihren Höhepunkt in der Menschwerdung seines Sohnes. Sie ist der »Trost (*paraklēsis*) Israels«, auf den Simeon gewartet hat (Lk 2,25), das baldige Kommen des messianischen Heils. Gottes Trost ist vor allem bezogen auf die hereinbrechende Gottesherrschaft (vgl. Mt 5,4). Deshalb besitzt der Trost eine Hoffnungsstruktur. Er hofft letztlich auf das Reich Gottes, das jetzt schon gegenwärtig ist, sich aber erst bei der Parusie Jesu Christi am Ende der Zeit universal durchsetzen wird als »das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens«.<sup>6</sup> Dann wird es keines weiteren Trostes mehr bedürfen, wie der Seher der Geheimen Offenbarung es in seiner Vision des neuen Himmels und der neuen Erde erfährt: »Er (Gott) wird alle Tränen von ihren Augen abwischen. Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen« (Apk 21,4).

Der Trost findet sein Betätigungsfeld und seine Notwendigkeit in dieser Zeit, die von der Erfahrung des Leidens, des Verlustes, des Mangels an Freiheit, Gerechtigkeit, Liebe, von Sünde und schließlich vom Tod geprägt ist. Trost beinhaltet die Erfahrung der Gegenwart Gottes und seiner *compassio* mit den Leiden des Menschen.<sup>7</sup> Gott nimmt sich des leidenden Menschen an. Diese Annahme hat ihren höchsten Ausdruck gefunden in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.

<sup>5</sup> Vgl. F. Wulf, Art. »Trost«, in: LThK <sup>2</sup>10 (1965), Sp. 376ff.; O. Fuchs, Art. »Trösten/Trost«, in: Chr. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg 1988, Sp. 1307-1315.

<sup>6</sup> Aus der Präfation des Christkönigssonntags.

<sup>7</sup> Vgl. H. Riedlinger, *Vom Schmerz Gottes*. Freiburg 1983 (dort weitere Lit. auf S. 126, Anm. 1).

Der Trost bewirkt Geduld, Zuversicht, Freude und Frieden, auch wenn er die Situation des trostbedürftigen Menschen nicht sofort oder nicht grundlegend verändert. Darum kann man die Wirkung des Trostes vor allem in einer Intensivierung der göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe erblicken, aber auch in der Bereitschaft, Christus nachzufolgen und täglich das Kreuz auf sich zu nehmen (Lk 9,23; vgl. Mk 8,34; Mt 16,24), in der Liebe zu Gott und zum Nächsten als der Erfüllung des Hauptgebots. Zugleich kann der erfahrene Trost die Sehnsucht nach Gott stärken und zum Ausharren und zur Geduld in den Leiden dieser Zeit ermutigen. Das Verlangen nach göttlichem Trost und auch die Erfahrung der Tröstung Gottes stehen immer unter dem Vorzeichen der Bitte aus dem Herrengebet: »Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde« (Mt 6,10). Wer so um den Trost Gottes bittet, der erwartet keinen »billigen Trost«, keine Vertröstung, sondern den uns bereits jetzt zugesagten Trost Gottes, dessen unerschöpfliche Möglichkeiten wir nicht in der Hand haben, für die wir aber offen sein sollen. Gottes Liebe und Zuwendung zu uns ist größer, als unser Herz errahnen kann.

Eine Theologie des Trostes bewegt sich innerhalb der Gnadenlehre, der Soteriologie, der Pneumatologie und der Eschatologie. Hier berühren sich der Trost, den der Mensch von Gott empfängt, und der Trost, den der Mensch seinem Mitmenschen weitergeben kann. Wer sich von Gott getröstet erfährt, kann diesen Trost auch weitergeben (vgl. 2 Kor 1,4; 2 Thess 2,16f.). Auch wenn es ihm nicht bewußt ist, verweist der tröstende Mensch durch seine Anteilnahme auf den göttlichen Parakleten, der sich unserer Schwachheit annimmt (vgl. Röm 8,26). Dennoch bleibt sich auch der trostspendende Mensch bewußt, daß er bei den vielfältigen leiblichen, psychischen und sozialen Leiden dieses Lebens nur in begrenztem Maß zu helfen vermag. Endgültiger Trost bleibt dem universalen Handeln Gottes vorbehalten, besonders bei der Parusie des Menschensohnes. Bis dahin ist aber menschlicher Trost, besonders wenn er christlich motiviert ist, ein Zeichen, das Gottes Trost, der im Heiligen Geist als dem Tröster personale Züge trägt, menschenfreundlich weitergibt.

#### TROST UND TROSTLOSIGKEIT IN DER GEISTLICHEN LITERATUR

In der geistlichen Literatur nimmt der Trost eine wichtige Stelle ein, denn er ist Erfahrung der gnadenhaften Gegenwart Gottes und seines Wirkens im Menschen. Der Trost gibt den Christen Kraft, in den Leiden dieser Zeit und in der Dunkelheit und Erprobung des Glaubens auszuharren. Vielfach ist er mit der Gnade eines Wachsens in Glaube, Hoffnung und Liebe verbunden, er schenkt ein »Kosten« der Gegenwart Gottes.

Daneben gibt es aber auch die Erfahrung der geistlichen Trostlosigkeit. Der Mensch fühlt sich von Gott verlassen, er erfährt den *Deus absconditus*, er fin-



det keinen geistlichen Geschmack mehr an Gott und seinen Geheimnissen. Die Trostlosigkeit kann selbstverschuldet sein, sie kann aber auch eine von Gott dem Menschen auferlegte Prüfung sein, die in der Nacht der Sinne und des Geistes den Menschen zu einer höheren Stufe der Gotteserfahrung führen will. Davon sprechen die Zeugnisse mancher Mystiker im Bild der dunklen Nacht als gnadenhafter Reinigung und Läuterung der Seele.<sup>8</sup>

Da Trost und Trostlosigkeit auch mit psychischen und physischen Faktoren im Menschen verbunden sein können, bedarf es der Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister (vgl. 1 Kor 12,10; 1 Joh 4,1.6), um natürlichen und übernatürlichen Trost sowie natürliche und übernatürliche Trostlosigkeit voneinander zu scheiden und richtig einzuordnen. In der geistlichen Literatur werden häufig Kriterien oder Regeln zur Unterscheidung der Geister angeführt. Auf zwei Lehrmeister des geistlichen Lebens soll etwas ausführlicher hingewiesen werden.

### *Diadochus von Photike*

Diadochus, Bischof von Photike in der Gegend der heutigen griechischen Stadt Paramythia, lebte um 400-460 n.Chr. und hat hundert gnostische Kapitel über die christliche Vollkommenheit verfaßt.<sup>9</sup> Ein wichtiges Thema der hundert Kapitel ist die geistliche Erfahrung der Nähe und Liebe Gottes sowie des göttlichen Trostes. Da es aber wahren und falschen Trost gibt, ist die Unterscheidung der Geister unerlässlich. »Der geistige Sinn ist ein sorgfältiges Verkosten der Dinge, die man unterscheidet ... Wie ja auch unser Körper, wenn er irdische Süßigkeit verkostet, eine ganz untrügliche Gefühlserfahrung besitzt, so kann auch unser Geist, wenn er sich erhebt über die Denkart des Fleisches, ohne Zweifel den Trost des Heiligen Geistes verkosten. Es heißt doch: »Kostet und seht, wie gütig der Herr ist« (Ps 34,9)« (30; vgl. 90). Der Trost, der von Gott kommt, »will die Seelen derer, die für die Frömmigkeit ganz offen kämpfen, zur Liebe in voller innerer Ergebenheit aufrufen« (32). Den göttlichen Trost kann man mit gereinigter Seele in unaussprechlichem Verkosten spüren (vgl. 36). Die geistliche Lehre des Diadochus dreht sich um die geistliche Vollendungsmöglichkeit des Menschen. In der geistlichen Erfahrung werden innere Erlebnisse wahrgenommen: Furcht vor Gott, Trost durch Gott, Erleuchtung durch Gott und vor allem Gottes Liebe zu uns. Es gibt den wahren

8 Vgl. Johannes vom Kreuz, *Die dunkle Nacht*, übertr. von H.U. von Balthasar. Einsiedeln<sup>3</sup> 1983; E. Körner, Art. »Dunkle Nacht«, in: Chr. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, a.a.O., Sp. 245-248.

9 Diadoque de Photicé, *Œvres spirituelles* (SC 5 bis); Diadochus von Photike, *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit*, eingel. u. übers. von K.S. Frank. Einsiedeln 1982. Weitere Lit. zu Diadochus bei M. Figura, Art. »Diadochus von Photike«, in: P. Dinzelsbacher (Hrsg.), *Wörterbuch der Mystik*. Stuttgart 1989, S. 111f.

göttlichen und den falschen teuflischen Trost. Deshalb bedarf es heller Wachsamkeit, um die Geister zu unterscheiden.

Diadochus spricht auch davon, daß Gott seinen Trost von der Seele zurückzieht. Dabei kennt er eine doppelte Trostlosigkeit: die erzieherische Trostlosigkeit und die Trostlosigkeit, die durch die Abkehr Gottes geschieht. »Die erzieherische Trostentziehung (*paideutikē parachōrēsis*) beraubt die Seele ... keineswegs des göttlichen Lichtes. Die Gnade verbirgt ... dem Geist nur gar manchmal ihre Anwesenheit, um die Seele gleichsam durch die Bosheit des Teufels dahin zu bringen, daß sie in aller Furcht und großer Demut ihre Hilfe bei Gott sucht und nach und nach die Schlechtigkeit ihres Feindes erkennt« (86). Die Wirkungen der erzieherischen Trostlosigkeit sind »tiefe Trauer, Erniedrigung und angemessene Enttäuschung« (87). Anders steht es mit der zweiten Form von Trostlosigkeit: »Doch jene Trostentziehung, die durch die Abkehr Gottes geschieht (*hē de kata apostrophēn ginomenē parachōrēsis*), überläßt die Seele, die Gott nicht haben will, wie eine Gefangene den Dämonen« (86). Diese Trostlosigkeit »erfüllt die Seele mit Hoffnungslosigkeit, auch mit Verzweiflung, Zorn und Stolz« (87).

Erfahrung der Gnade und Unterscheidung der Geister sind tragende Elemente der geistlichen Lehre des Diadochus. Von daher gelingt es ihm auch, die doppelte Trostlosigkeit in das Wirken der göttlichen Gnade einzuordnen. »Wir ... sind nicht Kinder des Verderbens (Hebr 10,39), das sei fern! Vielmehr glauben wir, echte Kinder der Gnade Gottes zu sein, die durch kleine Trostentbehaltungen und reiche Trostgewährungen von ihr genährt werden, damit wir durch ihre Güte zum vollkommenen Menschen in der Fülle des Alters gelangen können (vgl. Eph 4,13)« (86; vgl. auch 87).

Es ist nicht erstaunlich, daß die geistliche Lehre des Diadochus von Trost und Trostlosigkeit sowie seine Lehre von der Unterscheidung der Geister besonderen Anklang bei den Jesuiten des ausgehenden 16. Jahrhunderts gefunden hat. »Die Gesellschaft Jesu erklärte schließlich Diadochus von Photike zum offiziellen Handbuch der geistlichen Unterweisung in der Hand des Novizenmeisters.«<sup>10</sup>

### *Ignatius von Loyola*

In seinen Regeln zur Unterscheidung der Geister behandelt Ignatius ausführlich Trost und Trostlosigkeit (Exerzitien, Nr. 316-324).<sup>11</sup> Sie bilden das wichtigste Thema der Regeln für die erste Exerzitienwoche. Sie sind aber zugleich

<sup>10</sup> K.S. Frank, Einführung zu ebd., S. 41.

<sup>11</sup> Vgl. dazu E. Przywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, I. Wien/München 1964, S. 204-213; G. Fessard, *La dialectique des exercices spirituels de s. Ignace de Loyola*, I (*Théologie* 35). Paris 1956, S. 233-304; A. Keller, Zur »Unterscheidung der Geister« in den Ignatianischen Exerzitien, in: *Geist und Leben* 51 (1978), 38-54.



eingearbeitet in die Dynamik der Exerzitien, die den Exerzitanden vor die Wahl stellt und in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe (Nr. 230-237) ihren Höhepunkt findet. Auch für die ignatianische Beschreibung von Trost und Trostlosigkeit kann der Satz am Ende der zweiten Woche richtungsweisend sein: »Denn es bedenke ein jeder, daß er in allen Dingen des Geistes soweit gefördert werden wird, als er herausspringt aus seiner Eigenliebe, seinem Eigenwillen und seinem Eigennutz« (Nr. 189). Hier liegt ein Kriterium des Ignatius für geistlichen Fortschritt vor, das auch auf Trost und Trostlosigkeit angewandt werden kann.

Ignatius beschreibt den göttlichen Trost, in dem der Mensch vom guten Geist geführt wird, so: »Ich rede von Trost, wenn in der Seele eine innere Bewegung sich verursacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt und demzufolge kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer aller ... Und endlich nenne ich Trost jede Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe, und jene innere Freudigkeit, die ihn zu den himmlischen Dingen ruft und zieht und zum eigenen Heil seiner Seele, indem sie ihn besänftigt und befriedet in seinem Schöpfer und Herrn« (Nr. 316).

Trostlosigkeit hingegen bedeutet: »Verfinsterung der Seele, Verwirrung in ihr, Hinneigung zu den niedrigen und erdhaften Dingen, Unruhe verschiedener Getriebenheiten und Anfechtungen, die zum Mangel an Glauben, an Hoffnung, an Liebe bewegen, wobei sich die Seele ganz träg, lau, traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herrn. Denn wie der Trost das Gegenteil der Trostlosigkeit ist, so sind auch die Gedanken, die der Trostlosigkeit entspringen, entgegengesetzt den Gedanken, die aus dem Trost entstehen« (Nr. 317).

Bei Ignatius ist die Verbindung von Trost und Heiligem Geist verhaltener als bei Diadochus. Ignatius spricht zwar beim Trost von der Führung des guten Geistes (vgl. Nr. 318), aber im Vordergrund steht »das Trösteramt, das Christus Unser Herr ausübt« (Nr. 224).

## DER HEILIGE GEIST ALS TRÖSTER

### *Die Parakletsprüche des Johannesevangeliums*

In den johanneischen Abschiedsreden taucht fünfmal die Gestalt des Parakleten auf.<sup>12</sup> Wenn auch das Wort *paraklētōs* eine passive Grundbedeutung

12 Vgl. dazu R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, a.a.O., S. 156-173: Der Paraklet und die Parakletsprüche; H. Schlier, Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV, hrsg. von V. Kubina u. K. Lehmann, Freiburg 1980, S. 165-178: Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium; Y. Congar, Der Heilige Geist, übers. u. bearb. von A. Berz, Freiburg 1982, S. 65-69; Chr. Schütz, Einführung in die Pneumatologie, Darmstadt 1985, S. 174-177.

hat: Herbeigerufener, so übt der johanneische Paraklet doch aktive Funktionen aus: er ist der Beistand, der Fürsprecher, der Anwalt und Verteidiger. »Im Rahmen der Abschiedsreden haben die Parakletsprüche ... die primäre Funktion, die Gemeinde durch die Verheißung des Geistes bzw. durch die Erinnerung an ihren Geistbesitz zu ermutigen, zu mahnen und zu trösten.«<sup>13</sup>

Die fünf Parakletsprüche sind biblische Haftpunkte für die Rede vom Heiligen Geist als Tröster.

Der *erste Parakletspruch* (Joh 14,16f.) spricht vom Kommen des »anderen Beistandes«, des Geistes der Wahrheit. Er wird »anderer Beistand« genannt, weil Jesus während seines Erdenlebens der Paraklet seiner Jünger war und auch nach seinem Scheiden der himmlische Paraklet beim Vater ist (vgl. 1 Joh 2,1). Der Geist der Wahrheit als »anderer Paraklet« wird immer bei den Jüngern Jesu sein. Diese bleibende Gegenwart des Geistes ist Quelle des Trostes für die Jünger in einer Welt, die diesen Geist nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt (vgl. Joh 14,17).

Im *zweiten Parakletspruch* (Joh 14,26) werden die beiden entscheidenden Aufgaben des Parakleten genannt: das Belehren und das Erinnern an die Worte Jesu. Bei beiden Funktionen des Geistes geht es um die stets neue und vertiefte Vergegenwärtigung, Verinnerlichung und Vertiefung der Person Jesu und seiner Offenbarung.

Der *dritte Parakletspruch* (Joh 15,26f.) nennt eine weitere Aufgabe des Parakleten, des Geistes der Wahrheit: er wird Zeugnis für Jesus ablegen. Aber auch die Jünger werden Zeugnis ablegen, »weil ihr von Anfang an bei mir seid« (Joh 15,27). Hier werden die Gegenwart des Parakleten bei den Jüngern und seine Wirksamkeit in ihnen schon vorausgesetzt. In der Zeit nach dem Weggang Jesu und des Kommens des Parakleten müssen sich die Jünger in dieser Welt bewähren. Hier müssen sie Zeugnis für Jesus anderen Menschen gegenüber ablegen, und dabei geht es vor allem um das Zeugnisgeben vor Gericht (vgl. Joh 16,1-4a). Dabei sind sie aber nicht allein gelassen, sondern der Paraklet tritt für sie ein. In der Rede über die Endzeit fordert Jesus seine Jünger auf, sich keine Sorgen zu machen darüber, was sie sagen sollen, wenn sie vor Gericht gestellt werden: »Denn nicht ihr werdet dann reden, sondern der Heilige Geist« (Mk 13,11).

Im *vierten Parakletspruch* wird zunächst der Weggang Jesu als Bedingung für die Ankunft des Parakleten genannt. Der Beistand wird die ungläubige Welt überführen und aufdecken, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist. Hier findet ein Schritt über den dritten Parakletspruch hinaus statt: Der Paraklet wird aus einem Beistand der Jünger vor menschlichen Gerichten zu einem Ankläger der sich Gott gegenüber versperrenden Welt vor Gottes Gericht. Der Trost des Geistes besteht darin, daß er den Jüngern die Glaubenserkenntnis

13 R. Schnackenburg, ebd., S. 173.



schenkt, daß mit dem Tod Jesu die Herrschaft des Bösen in dieser Welt bereits überwunden ist (vgl. Joh 14,30; 16,33; 1 Joh 5,4f.).

Schließlich wird im *fünften Parakletspruch* nach der Funktion des Parakleten der ungläubigen Welt gegenüber nun wieder sein Wirken in der Jüngergemeinde beschrieben. Der Paraklet, der wieder »Geist der Wahrheit« genannt wird, hat vorzüglich die Aufgabe, die Jünger ganz in die von Jesus geoffenbarte Wahrheit einzuführen. Er ist dabei der Wegführer (*hodēgēsei*), der die Jünger auf dem Weg Jesu hält (vgl. Joh 14,6) und ihnen dabei unter die Arme greift, um sie zu geleiten.

»Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an« (Röm 8,26)

In der Mitte des Römerbriefs beschreibt Paulus das Leben der Christen als Leben im Geist (vgl. Röm 8,1-17). Er spricht dann von der Hoffnung auf die Erlösung der ganzen Schöpfung, vom Verlangen der gesamten Schöpfung nach der Offenbarung der Herrlichkeit. In diesem Zusammenhang erwähnt Paulus zunächst das einmütige Seufzen der gesamten Schöpfung (V 22; vgl. V 19), dann das Seufzen der Christen: »Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden« (V 23). Schließlich erwähnt Paulus noch ein drittes Seufzen, das Seufzen des Geistes für uns: »So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein« (VV 26f.). Der Geist weiß um die sich in unserem Seufzen offenbarende Schwachheit und nimmt sich ihrer an.<sup>14</sup> Auch hier ist er unser Beistand, der unser Unvermögen zum rechten Gebet vor Gott trägt und ihm in seinem Seufzen für uns jenen Ausdruck verleiht, den Gott versteht. Durch den Geist bekommt unser Gebet seine Richtung. So ist er der Lehrmeister des christlichen Gebetes.<sup>15</sup> Unserem Gebet haftet stets ein Ungenügen an, letztlich ein Nichtwissen, wie und worum wir in der rechten Weise beten sollen. Obwohl wir den Heiligen Geist empfangen haben, begreift unser Seufzen nicht, wonach es letztlich seufzt. Denn das Ziel unseres Lebens, die Offenbarung als Kinder Gottes und die Erlösung unseres Leibes (vgl. V 23), übersteigt

14 Vgl. dazu H. Schlier, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, III. Freiburg 1971, S. 250-270: Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8,18-30; Ders., *Der Römerbrief* (HThK VI). Freiburg 1977, S. 256-275.

15 Vgl. D. Mollat, *La Parole et l'Esprit. Exégèse spirituelle*, I. Paris 1980, S. 127-136: Le Saint Esprit maître de la prière chrétienne; P. Jacquemont, *Der Heilige Geist, Lehrmeister des Gebetes*, in: *Concilium* (D) 18 (1982), S. 630-634.

unsere Vernunft. Hier tritt der Geist mit »wortlosem Seufzen« (*stenagmois alalētois*) für uns ein. Dieses Seufzen des Geistes, das uns letztlich verborgen bleibt, ist hörbar für Gott, der die Herzen erforscht und durchschaut (vgl. Ps 7,10; Jer 17,10).

Das wortlose Seufzen des Geistes in den Christen ist nicht die einzige Aussage, die Paulus über den Geist als Lehrmeister des Gebetes macht. Der Geist läßt uns Gott als »Abba« anrufen (vgl. Röm 8,14ff.; Gal 4,6). Ähnliche vom Geist getragene Urworte des christlichen Betens sind »Amen« (vgl. Röm 1,25; 9,5; 11,36; 15,33; 16,24.27; 2 Kor 1,20; Eph 3,21) und der Ruf »Marana tha« (1 Kor 16,22; vgl. Apk 22,20).

Der Trost des Geistes besteht entscheidend darin, daß er Beistand in unserer Schwachheit ist und uns bezeugt, was wir schon jetzt sind: Kinder und Erben Gottes und Miterben Christi (vgl. Röm 8,16).

### *Die Früchte und die Gaben des Heiligen Geistes*

Man kann zwar die paulinischen Aussagen zur christlichen Existenz nicht auf einen einzigen Nenner bringen, aber für Paulus ist von besonderer Bedeutung, daß der Christ sich vom Geist leiten läßt und seinen Anregungen folgt: »Wenn wir aus dem Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen« (Gal 5,25; vgl. Gal 5,18; Röm 8,14).<sup>16</sup>

Damit ist für Paulus aber auch ein Kampf zwischen den »Werken des Fleisches« und der »Frucht des Geistes« angesprochen (vgl. Gal 5,13-26). Der Trost des Geistes besteht darin, daß er in diesem Kampf an unserer Seite steht, uns hilft bei der Überwindung der Werke des Fleisches (vgl. Gal 5,19ff.) und uns öffnet für seine Früchte. Es sind verschiedene *Früchte*, die Paulus in der einen Frucht des Geistes zusammenfaßt: »Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung« (Gal 5,22-23a).

Der Geist schenkt Freude in der Bedrängnis (vgl. 1 Thess 1,6), er verleiht Friede und Freude (vgl. Röm 14,17), er eröffnet Gemeinschaft (vgl. 2 Kor 13,13), er ist vor allem die in unsere Herzen ausgegossene Liebe Gottes in Person.

Auch die *Charismen* sind Ausdruck des Trostes des Heiligen Geistes. Sie werden vom Heiligen Geist, so wie er will, zugeteilt (vgl. 1 Kor 12,11). In ihrer unterschiedlichen Ausprägung dienen sie dem Aufbau der Gemeinde, so daß die Kirche unter dem Beistand und der Tröstung des Heiligen Geistes heranwächst. Die Apostelgeschichte berichtet, daß die Kirche in ganz Judäa, Galiläa und Samarien durch den Beistand des Heiligen Geistes wuchs (Apg 9,31).

<sup>16</sup> Vgl. H. Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie. Freiburg 1978, S. 178-194.



Zum Wirken des Heiligen Geistes gehört, daß er den Menschen in seiner Existenz verwandeln kann. Diese Verwandlung gehört auch zum Trost des Geistes. Wir dürfen uns ihm anvertrauen, um zu einem neuen Leben aus Glaube, Hoffnung und Liebe befreit zu werden. Der Geist teilt uns dann seine Früchte und Charismen zu, wenn wir in der Gemeinschaft mit Christus bleiben, in dem wir eine neue Schöpfung geworden sind (vgl. 2 Kor 5,17).

Neben den Früchten des Geistes und neben den Charismen gibt es die *sieben Gaben des Heiligen Geistes*.<sup>17</sup> Die theologische Bestimmung dieser Gaben geht auf Jes 11,1-3a zurück: »Doch aus dem Baumstumpf Isaïs wächst ein Reis hervor, ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht. Der Geist des Herrn läßt sich nieder auf ihm: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht. Er erfüllt ihn mit dem Geist der Gottesfurcht.« In der Auslegungsgeschichte der sieben Gaben des Heiligen Geistes gibt es unterschiedliche Bezeichnungen der Gaben. Die Doppelung der Gottesfurcht im Jesajatext hat dazu beigetragen, daß häufig als siebente Gabe die Frömmigkeit erwähnt wird, die ein Ausdruck der biblischen Gottesfurcht ist.

Die sieben Gaben des Heiligen Geistes werden häufig von den Charismen abgehoben. Während die Charismen Ausdruck des freien Wirkens des Geistes sind, gehören die sieben Gaben des Heiligen Geistes gewissermaßen zur Grundausrüstung jedes Christen. Sie werden bereits in der Taufe geschenkt und bei der Firmung in besonderer Weise verliehen. In diesen Gaben teilt sich der Paraklet mit, der Tröster, der uns seine Gaben zum christlichen Leben schenkt.

## TROST IN DER ZEIT

Die Trauernden, die in der zweiten Seligpreisung der Bergpredigt getröstet werden, sind all jene, die unter der Last von Leid und Schuld seufzen und von Gott allein den Trost erwarten.<sup>18</sup> Dieser Trost wird besonders auf die hereinbrechende Gottesherrschaft bezogen. Aber auch der Heilige Geist als Paraklet ist im Neuen Testament Quelle des Trostes. Vom Trost des Geistes sprechen zahlreiche Mystiker und Lehrer des geistlichen Lebens. Doch es gibt auch die Erfahrung des Trostes des Heiligen Geistes in der weiterführenden Kraft Gottes in bedrängten Lebenslagen.<sup>19</sup> All das weist darauf hin, daß es bereits in die-

17 Vgl. G. Bardy u.a., Art. »Dons du Saint-Esprit«, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, III. Paris 1957, Sp. 1579-1641; W. Sandfuchs (Hrsg.), *Die Gaben des Geistes. Acht Betrachtungen*. Würzburg 1977; L. Bouyer, *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de Grâce*. Paris 1980, S. 237f.

18 Vgl. R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium* 1,1-16,20 (*Die Neue Echter Bibel*, NT 1). Würzburg 1985, S. 47; J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, I (HThK I/1). Freiburg 1986, S. 122f.

19 Vgl. K. Rahner, *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten*. Freiburg 1977.

ser Zeit neben menschlichem Trost auch einen göttlichen Tröster gibt, den Heiligen Geist, der unter diesem Namen auch immer wieder von den Christen angerufen wird. Er bleibt der Tröster in der Zeit, bis der endgültige Trost in Gottes Ewigkeit kommt (vgl. Apk 21,3ff.).



# Die Gabe der Tränen in der ostkirchlichen Tradition

Von Tomás Spidlik SJ

## Das exegetische Problem

»Selig die Trauernden« (Mt 5,4). Die Antonomie der beiden Begriffe ist prägnanter als in der ersten Seligpreisung: »Selig, die arm sind vor Gott« (Mt 5,3). Liest man den Text in der literarischen Weisheitstradition, so läßt sich das Evangelium hier ohne weiteres im Sinne der menschlichen Erfahrung auslegen. Die Menschen sind selig, wenn und *weil* sie arm sind; schließlich sind sie von jenen Sorgen und Ängsten befreit, die mit den irdischen Reichtümern verbunden sind. Wie viele fromme Autoren – und unter ihnen auch Heilige – haben diese Lehre der »Bergpredigt« bereitwillig angenommen!

Maximus Confessor zufolge ist derjenige arm, »der alles Eigene von sich gelassen hat, der gar nichts auf Erden behalten hat als seinen Leib, der auch jedes Anhängen an diesen aufgegeben und Gott und den geistlichen Männern die Sorge für sich selber anheimgestellt hat«.<sup>1</sup>

Die Folge dieser Haltung ist die *phrontidōn apothesis*, die Sorglosigkeit, die Freiheit zum Gebet.<sup>2</sup> Gerade das Gebet wird ja durch die Sorge um die materiellen Dinge gestört.<sup>3</sup>

Wie allgemein bekannt, gefällt den Bibelexegeten aber meist eine andere Deutung: die Freunde Gottes sind selig, *obgleich* sie arm sind und verfolgt werden.<sup>4</sup> Dennoch widersprechen die Interpreten nicht der Tradition und der Erfahrung so vieler Heiliger, die in den Seligpreisungen tatsächlich einen kausalen Zusammenhang erkannten: Viele fühlten sich wirklich glücklich, *weil* sie den Gütern dieser Erde entsagt und den Haß der Welt mit Ergebung auf sich genommen hatten.

Für die zweite Seligpreisung scheint ein solcher Kausalnexus jedoch ausgeschlossen, denn die einander zugeordneten Begriffe widersprechen sich offensichtlich. Die Glückseligkeit ist ein göttliche Eigenschaft<sup>5</sup>, die Trauer dagegen rechnet man zu den acht Hauptlasten der oströmischen Tradition (von ihnen

---

1 Maximus Confessor, *Centuriae de Caritate* II, 88 (SC 9, 120), deutsch in: H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Zweite, völlig veränderte Auflage. Einsiedeln 1961, S. 446.

2 Vgl. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 27 (PG 88,1096).

3 Vgl. Euagrius, *Practicos* 9 (SC 171, 519).

4 Vgl. D. Buzy, Art. »Béatitudes«, in: *Dictionnaire de Spiritualité* I (1937), Sp. 1298ff.

5 Ebd.

leiten sich die sieben »Hauptsünden« der weströmischen Tradition ab).<sup>6</sup> Die Glückseligen können also nicht traurig sein.

Die einzige Möglichkeit, die beiden widersprüchlichen Ausdrücke miteinander in Einklang zu bringen, besteht anscheinend darin, sie einem zeitlichen Nacheinander zuzuordnen. In den Volkspredigten wird das irdische Leben als eine Zeit der Trübsal charakterisiert, die sich aber, insofern sie als Wille Gottes angenommen wird, nach dem Tod, im ewigen Leben, als eine Quelle der Glückseligkeit erweist. Das Beispiel der Frau, die in Kummer gebärt und nach der Geburt Trost findet (Joh 16,21), mag die Wahrhaftigkeit dieser Erklärung belegen. In diesem Sinne hält auch der Heilige Basilius zu Beginn seiner *Moralia* zu einem bußfertigen Leben an: »Die Gegenwart ist der Buße und der Vergebung der Sünden vorbehalten, das gerechte Urteil über die Belohnung wird im kommenden Zeitalter erfolgen.«<sup>7</sup>

Für die Interpretation dieser Bibelstelle bietet sich aber noch eine weitere, einfachere Erklärung an. Wir kennen auch die Tränen des Trostes und der Freude. Warum also sollten nicht diejenigen selig sein, die ohne Trauer weinen? Diese Deutung entspricht allerdings nicht der strukturellen Anlage der Bergpredigt, die sich vor allem aus Antinomien zusammensetzt.

Es stellt sich also folgende Frage: Kann es eine Trauer geben, die die Folge von Zerknirschung und Betrübnis und zur gleichen Zeit die Ursache von unmittelbarer Glückseligkeit ist? Was sich, vom Standpunkt der Logik aus betrachtet, auszuschließen scheint, wird von der jahrhundertealten Tradition der Ostkirche immer aufs neue bekräftigt. Sie scheut sich nicht, die zweite Seligpreisung in gleicher Weise zu deuten wie die erste. Die Freunde Gottes sind in dem Moment, da sie trauern, selig, gerade weil sie trauern und der wesentliche Grund für ihre Trauer ist die Betrübnis.

### *Der bußfertige Charakter des oströmischen Mönchtums*

Als der Abt Poemen nach Ägypten zog, erblickte er eine Frau, die neben einem Grab saß und bitterlich weinte. Da sprach er: »Kämen auch alle Freuden dieser Welt, sie könnten ihre Seele nicht von der Trauer ablenken. In gleicher Weise muß auch der Mönch die Trauer über seine Sünden in sich tragen.«<sup>8</sup> Derartige Vorstellungen waren weitverbreitet.

Die *katanyxis*, die Reue, ist vorherrschend in den oströmischen Liturgien (die mönchischen Ursprungs sind). Überaus häufig kommen die Bitten um

6 Vgl. T. Spidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*. Rom 1985, S. 219.

7 Basilius Magnus, *Moralia* Kap. 1-2 (PG 31,700).

8 Palladius Helenopolitanus, *Apophthegmata Patrum* 26 (PG 65,328D).



Vergebung der Sünden vor, und das *Kyrie eleison* durchzieht die gesamte Liturgie vom Anfang bis zum Ende. Auch der »Kanon an den sanftmütigen Jesus« steht im Zeichen flehentlichen Bittens. Er beginnt mit folgender Anrufung: »Sanftmütiger Jesus Christus, nachsichtiger Jesus, heile die Wunden meiner Seele und, um des Erbarmes willen, Jesus, besänftige mein Herz, damit ich, von Dir errettet, Dich rühme, o Jesus, mein Erlöser. Sanftmütiger Gott Jesus, Jesus, Freund der Menschen, öffne mir die Pforten der Buße und empfang mich, o Jesus, jetzt, da ich, zu deinen Füßen liegend, inbrünstig um die Vergebung meiner Sünden bitte ...«<sup>9</sup>

Die Mönche machten sich diese Seligpreisung in besonderer Weise zu eigen, führten sie doch ein Leben fortwährender Buße. Ein großer Verteidiger des mönchischen Lebens aus dem Osten, Eustathius, Metropolit von Saloniki (er starb Ende des 12. Jahrhunderts), hat uns ein mehr oder weniger vollständiges Verzeichnis der verschiedenen, von den Mönchen praktizierten Bußübungen hinterlassen.<sup>10</sup> Demzufolge gab es: die Entblößten (*gymnitai*, *gymnoi*), die auf Kleider verzichteten und die Pflege des eigenen Körpers vernachlässigten; jene, die ihre Haare nicht pflegten, um sich gegen die Gefahr der Verweichlichung zu wappnen; jene, die auf der nackten Erde schliefen und die, »wenn gleich sie auch auf dem Boden lagen, der Höhe entgegenstrebten« (*chamaieunai*); die Barfüßigen (*gymnopodes*); die mit Schlamm Bedeckten (*rypontes*); jene, die sich nicht wuschen (*aniptoi*) oder die sich nicht die Füße reinigten (*aniptopodes*); die Schweigsamen; jene, die in den Höhlen wohnten (*spelaiot*); jene, die Ketten trugen (*sideroforoi*, *sideroumenoi*); jene, die in Baumstümpfen (*dendritai*) oder in armseligen Häusern auf kleinen Pfeilern ihr Leben zubrachten (*kiones*); die Lebendigbegrabenen (*en askesei tethameno*), die zum Teil mit Erde bedeckt waren (*chostoi*) oder sich in kleinen Zellen einschließen ließen (*enklestoi*) und nicht zuletzt jene, die auf Säulen lebten (*stylitai*). Am Ende fügt Eustathius hinzu: »Und sie entsagten der Welt auf tausenderlei Weise.«<sup>11</sup>

Wenn es bereits Schwierigkeiten bereitet, uns für diese Atmosphäre der Trauer zu begeistern, um wieviel fremdartiger müssen uns jene von Johannes Climacus nahegelegten Anstrengungen erscheinen, die die Trauer forcieren sollen und die daher zunächst recht künstlich wirken: »Wenn du ... keine Bußtrauer haben kannst, so traure deswegen, daß du nicht kannst. Wenn du nun trauerst, so traure darüber, daß du aus dem Stande der seligen Ruhe durch deine Sünden in den Stand des Ungemachs und Elends dich selbst gestürzt hast. Unser guter und gerechter Richter beurteilt allerdings, wie in allen Dingen, so auch in den Tränen die Kraft der Natur. Ich sah wenige Tropfen Trä-

9 *Preghiere dell'Oriente bizantino*, hrsg. von Sr. Maria Donadeo. Brescia 1975, S. 207.

10 Eustathius Thessalonicensis, *Ad stylitam quemdam Thessalonicensem* 48 (PG 136,241).

11 Ebd., 798.

nen wie Blut mühsam vergießen, wieder sah ich Bäche von Tränen ohne Mühe fließen, und ich habe die ersten höher geachtet als die letzteren, und halte dafür, daß auch Gott so urteile.«<sup>12</sup>

Es bedarf also der Mühe, um zu trauern, insbesondere bei den hartherzigen, unsensiblen Gemütern. Wie aber kann man sich zu Gefühlen zwingen, die man nicht unmittelbar empfindet? Die Autoren bieten verschiedene, mitunter drastische Mittel an.

An erster Stelle steht das Gebet. Bevorzugt werden die Bußgebete. Zu ihnen gehört auch das berühmte »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, hab Erbarmen mit mir Sünder«. <sup>13</sup> Die modernen Interpreten betrachten den ersten Teil dieser Bitte als wesentlich. Sie glauben, die Essenz des Gebetes liege in der Anrufung Jesu Christi. <sup>14</sup> I. Hausherr vertritt dagegen mit Entschiedenheit eine zweite Hypothese, derzufolge die Bitte um Erbarmen von seiten des schuldbeladenen Sünders im Mittelpunkt steht. Bedenkt man, daß das »Gebet zu Jesus« im Umfeld des Mönchtums entstanden ist, so darf man davon ausgehen, daß es dessen bußfertigen Geist zum Ausdruck bringt. <sup>15</sup>

Nun wird der Mensch aber nicht allein durch Gedanken und Vorstellungen in den Zustand der Trauer versetzt. Es sind nicht zuletzt die äußeren Mißgeschicke, die Leiden und die Schmerzen, die ihn weinen lassen. Er müßte so stark im Geiste sein, daß es ihm gelänge, diese Anfechtungen geringzuschätzen. Wenn er aber nicht über diese Kraft verfügt? Die Mönche geben einen guten Rat: man solle die »fleischliche« Trauer in »geistige« Trauer verwandeln. Es genügt, sich die letzte und eigentliche Ursache aller Leiden, die Sünde, vor Augen zu führen, und man weint weniger über das unmittelbare Übel als über dessen Ursprung. Wer anfangs noch über Hunger und Kälte oder über ein Erdbeben geweint haben mag, wird so schließlich über die eigene Sünde trauern. Vor diesem Hintergrund versteht man auch die merkwürdige Bitte eines Mönches in der Wüste von Kellia: »Herr, lasse einen Blitzschlag auf mich niedergehen, denn wenn es mir gut geht, bin ich ungehorsam gegen dich.«<sup>16</sup>

Die moderne Psychologie betont die wohltuende Wirkung der Heiterkeit. Auch die antiken Philosophen schätzten sie und gaben ihr den Namen *eutrapelia*. Thomas von Aquin rechnet sie gar zu den Tugenden. <sup>17</sup> Der Heilige Basilius folgt dagegen dem Heiligen Paulus (Eph 5,4), wenn er in seinen *Mönchsregeln*

12 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 7 (PG 88,805D-808A), deutsch in: *Die Leiter zum Paradiese*. Aus dem griechischen Urtexte des heiligen Johannes Climakus, übersetzt von F. von Sales. Landshut 1834, S. 194.

13 Vgl. T. Spidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétienne*. II. La prière (OCA 230). Rom 1988.

14 Ebd., S. 337.

15 Vgl. I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison* (OCA 157). Rom 1960, S. 187ff.

16 Paolo Evergetino, *Synagoge*, III,2. Konstantinopel 1861, S. 14.

17 Vgl. Henricus Stephanus, *Thesaurus linguae graecae*, 3. Paris 1835, Sp. 2476f.

anrät, sich ihrer vollkommen zu enthalten. Die monastische Literatur verbietet in gleichsam kategorischer Weise das Lachen.<sup>18</sup> Erlaubt wird allein ein sanftes und schwaches Lächeln als Zeichen einer besänftigten Seele.<sup>19</sup>

Gefängnisatmosphäre! mag der Zeitgenosse bei der Lektüre dieser Ermahnungen ausrufen. Tatsächlich bedient sich Johannes Climacus dieses Ausdruckes, um die Bußübungen in einem Kloster zu beschreiben, die ihm als beispielhaft gelten. Im Kloster von Tanobo, so erzählt er, gab es einen abgesonderten Raum, »Kerker genannt«, in den sich die »Schuldigen, die aber schon unschuldig waren«, flüchteten. In diesem Raum der Büsser übten sich die Reumütigen in allen Arten der Buße und benetzten, von dem Gedanken an ihre Schuld ergriffen, »den Boden mit Tränen«.<sup>20</sup>

### Die zweifache Trauer

Angesichts solcher Beschreibungen und Unterweisungen macht sich Ratlosigkeit breit. Handelt es sich hier nicht um eine Verfälschung der evangelischen Botschaft? Haben nicht vielleicht doch jene Kritiker Recht, die, wie Nietzsche, das Christentum bezichtigen, die heitere Kontemplation und die Lebensfreude der griechischen Antike zerstört zu haben?

Um Klarheit über diese Frage gewinnen zu können, müssen zunächst einige wichtige Unterscheidungen getroffen werden. Der Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang ist die Trauer. Wir wollen sie an dieser Stelle nicht psychologisch untersuchen, sondern uns mit einer Definition bzw. einer einfachen Beschreibung begnügen, die uns Gregor von Nyssa in seinen Homilien *De beatitudinibus* hinterlassen hat. Die Erfahrung zeige, so der Nyssener, daß der Mensch traurig wird, wenn er eine Sache verliert, die ihm teuer ist.<sup>21</sup> Wir verlieren jeden Tag viele Dinge, die wir als die unsrigen betrachten: materielle Güter, die Gesundheit, die Verwandten, die Freunde ... Die der Welt zugewandten Menschen trauern um diese Verluste. Die Mönche müssen dagegen gerade in diesen Situationen ihre heilige *apatheia* unter Beweis stellen.

Das elfte Kapitel des siebten Buches der *Verba seniorum* trägt den Titel: *Contra spiritum tristitiae qui desparationem facit*.<sup>22</sup> In ihm werden die verschiedenen Verluste aufgeführt, die das alltägliche Leben begleiten, die den Streiter Gottes aber nicht erschüttern sollen. Am meisten erzürnt den Menschen jener Verlust, der ihm durch die Arglist anderer, etwa von Dieben, zugefügt wird.

<sup>18</sup> Vgl. Basilius Magnus, *Regulae brevius tractatae* 31 (PG 31,1104).

<sup>19</sup> Vgl. Ders., *Regulae fusius tractatae* (PG 31,961).

<sup>20</sup> Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 5 (PG 88,764f.).

<sup>21</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *De beatitudinibus* 3 (PG 44,1224A).

<sup>22</sup> *Vitae Patrum, Verba seniorum* (PL 73,1033).



Der Abt Eupreprius begegnete diesem Verlust hingegen mit Heiterkeit. Er lief hinter den Übeltätern her, um ihnen den Stock zurückzugeben, den sie vergessen hatten. »Wer die materiellen Güter liebt«, so fügte er erklärend hinzu, »liebt die Ursache seines eigenen Verderbens. Wenn wir also etwas verlieren, so müssen wir dies mit Freude und Dankbarkeit hinnehmen, gleich als ob es sich um eine Befreiung handle.«<sup>23</sup>

Die Trauer über den Tod von Eltern und Verwandten ist ein Zeichen familiärer Zuneigung und Liebe. Die Mönche zeigten auch in diesen Fällen ihre *apatheia*, wie etwa jener Bruder, der auf die Nachricht vom Tode seines Vaters erwiderte: »Höre auf zu lästern, mein Vater ist unsterblich!«<sup>24</sup> Johannes Chrysostomus sucht die Gleichgültigkeit seiner Lehrmeister, der antiochischen Asketen, mit der Botschaft des Evangeliums sowie mit stoischen Aphorismen zu rechtfertigen. Die Toten werden nicht beweint, weil sie lebendig sind. Folgerichtig betrachten die Stoiker den Tod als eine indifferente Sache.<sup>25</sup>

Mehr als alles andere betrübt uns der Verlust des inneren Friedens, wenn widerstreitende Gedanken unser Herz verwirren und uns in einen Zustand der Angst und der Verzweiflung versetzen. Solche Gedanken sind zahllos und unüberschaubar. Dennoch versucht Euagrios die häufigsten in seinem *Antirrheticos* zusammenzufassen: Die Versuchungen, die Kräfte der Dämonen erfüllen uns mit Schrecken; wir verspüren Verdruss angesichts jener bösen Gedanken, die unsere Aufmerksamkeit während des Gebets in Anspruch nehmen; wir zweifeln daran, ob die Sünden der Vergangenheit wirklich vergeben worden sind; wir fühlen uns von Gott verlassen ... Einige dieser Gedanken nähern sich uns unter dem Schein der Gerechtigkeit und der Bescheidenheit. Euagrios aber rät, sie ohne Rücksicht zurückzuweisen, da sie Trauer und Trübsal verursachen.<sup>26</sup>

Es gibt auch Menschen, die ohne Motiv, ohne konkreten Gedanken weinen. Johannes Climacus bemerkt in diesem Zusammenhang ironisch: »Gedankenlose Tränen [sind] nur den Tieren, keineswegs aber den Menschen zu eigen.«<sup>27</sup>

Darf man also niemals weinen? Der moderne Zeitgenosse schämt sich häufig seiner Tränen, während der antike Mensch sie nicht verbarg. Auch Jesus weinte (Joh 11,33). Und die Heiligen betrachteten die Tränen im Gebet als ein wertvolles Geschenk. Johannes Climacus trifft allerdings eine wichtige Unterscheidung: Selig ist »nicht der, welcher trauert, wann er will, ... sondern nur der, welcher trauert, worin und wann Gott will, und nicht nur worin und wann

23 Palladius Helenopolitanus, *Apophthegmata Patrum* 2, Sp. 171B.

24 Euagrios, *Practicos*, S. 701.

25 Joannes Chrysostomus, *Homiliae XV in Epistolam ad Philippenses* hom. 3,3 (PG 62,202f.).

26 Vgl. I. Hausherr, Penthos. La doctrine de componction dans l'Orient Chrétien (OCA 132). Rom: 1944, S. 11.

27 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 7, Sp. 805B. Deutsch in: a.a.O., S. 193.

Gott will, sondern auch wie Gott will.«<sup>28</sup> Nicht alle Trauer wird also verurteilt, es wird lediglich zwischen der »weltzugewandten« und der »gottgemäßen« Trauer unterschieden. Um die Differenz zwischen diesen beiden Formen der Trauer besonders hervorzuheben, griffen die Geistlichen auf zwei verschiedene Begriffe im griechischen Wortschatz zurück: Die *lype* gilt als eines der fundamentalen Laster, der *penthos* dagegen ist eine typisch monastische Tugend. Etymologisch betrachtet geht der Ausdruck *penthos* auf dieselbe Wurzel zurück wie *pathos* und kann daher jedwede Form der Trübsal bedeuten. Im Lateinischen wird er mit *luctus*, *moeror*, *dolor* oder *afflictio* übersetzt. In der spezifischen Bedeutung, von der wir hier sprechen, erscheint der Begriff allein in der christlich-monastischen Literatur<sup>29</sup>, zusammen mit dem Terminus *katanyxis*, *compunctio*, was soviel bedeutet wie »zu Tränen gerührt bzw. betrübt sein«.<sup>30</sup>

Versuchen wir nun den Unterschied zwischen den zwei Arten der Trauer zu bestimmen. Beide sind Gemütsregungen. Die Wüstenväter, die Meister in der *diakrisis*, der Unterscheidung der Geister, waren, bewerteten die verschiedenen Gefühle nach ihrem Nutzen oder Schaden für das geistige Leben.

Die grundlegende Regel dieser Unterscheidung ist praktischer Natur und folgt der Devise: *quidquid inquietat est a diabolo*.<sup>31</sup> Auch die Wüstenväter bemerkten also, daß es Trübsal gibt, die das Herz in Verwirrung stürzt, und Trauer, die der Seele Frieden zu schenken vermag. Erstere gilt es zu meiden, der anderen aber sollte freier Zugang zu unserem Innern gewährt werden.

Wie aber kann man die beiden erkennen und voneinander trennen? Euagrios formuliert die Regeln für die Unterscheidung der Geister auf der Grundlage »objektiver« Kriterien, d.h. den Ausgangspunkt der Diakrisis bildet jeweils der Gegenstand, der die Gemütsregung hervorruft. Er gelangt so zu den »acht unbestimmten Gedanken«, den acht »Geistern der Bosheit«, zu denen er auch die Trübsal rechnet.<sup>32</sup> Als »Vereitelung der Freude«<sup>33</sup> verstanden, gilt sie ihm als ein überaus gefährliches Laster. »Die Traurigkeit ...«, schreibt Johannes Chrysostomus, »ist wie ein giftiger Wurm, der nicht nur den Leib, sondern auch die Seele angreift.« Er vergleicht sie daher mit einem unermüdlichen »Henkersknecht, der nicht etwa die Rippen zerschlägt, sondern sogar die Kräfte der Seele mißhandelt«.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Ebd., Sp. 808C (S. 195).

<sup>29</sup> Vgl. I. Hausherr, *Penthos*, a.a.O., S. 9ff.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 14ff.

<sup>31</sup> Vgl. T. Spidlik, *La spiritualità*, a.a.O., S. 216.

<sup>32</sup> Euagrios, *Practicos* 6, S. 506ff.; vgl. auch T. Spidlik, *La spiritualità*, ebd., S. 219.

<sup>33</sup> Euagrios, *Practicos* 19, S. 547.

<sup>34</sup> Joannes Chrysostomus, *Epist. ad Olimp.* 10,2 (SC 13 bis, S. 246ff.), deutsch in: *Die siebzehn Briefe an Olympias*, in: *Ausgewählte Schriften des heiligen Chrysostomus*. Nach dem Urtexte übersetzt. Kempten 1879, Bd. 3, S. 512.

Von der abträglichen Trauer sprechen auch viele russische Autoren, die sie in ihren verschiedenen Aspekten zu erläutern suchen. Im lateinischen Katalog der »sieben Laster« wird sie durch eine ganz bestimmte Form der Trübsal ersetzt: durch jenen Verdruß, der sich angesichts des Wohles anderer einstellt – die Mißgunst. Für den Kirchenmann des Ostens umfaßt sie alle bereits angesprochenen, unbegründeten Formen der Trauer.

Damit stellt sich eine letzte Frage: Welche Trauer ist berechtigt? Sie muß sich auf den Verlust einer Sache beziehen, die wahrhaft wertvoll, ja ewig ist. Für die Christen ist dies allein die Güte Gottes. Ihr Verlust wurzelt in der Sünde. Allein die Sünde also ist der Gegenstand der tränenreichen Trauer. Der heilige Ephräm wendet sich dieser Frage mit großer oratorischer Kunstfertigkeit zu: »Die Seele ist durch die Sünde gestorben. Nun bedarf es des Schmerzes, des Weinens, der Tränen, der Trauer, der Seufzer, der Klagen. Sie ist durch den Frevel verlorengegangen und niedergetreten worden. Schreie, weine, seufze, um sie zu Gott zurückzuführen. Wenn der Tod einer Mutter das Kind entrissen hat, um es ins Grab zu schleudern, klagt sie, weil ihre Liebe dahingegangen ist. Umso mehr muß die Seele leiden, wenn die Sünde sie von Gott entfernt hat ...«<sup>35</sup>

### *Metanoia und Penthos*

Die Bibel und die christlichen Autoren nennen zahlreiche Beispiele aufrichtiger Trauer über die begangenen Sünden, und mit den wohlbekannten Worten »Tuet Buße ...!« fordern sie dazu auf, diesen Beispielen zu folgen. Die Buße ist für jeden unerläßlich. Der heilige Menas betont in seiner *Geistlichen Wiese*: »Jedes Alter bedarf der Buße, die Jungen wie die Alten, wollen sie am ewigen Leben in Ruhm und Herrlichkeit teilhaben: die Jungen, indem sie sich unter das Joch beugen, sobald sich die Leidenschaft in ihnen regt, die Alten, insofern sie die schlechten Neigungen abschütteln müssen, an die sie sich über lange Zeit gewöhnt haben.«<sup>36</sup>

Die Buße geht mit der Verdammung der eigenen Person einher, mit dem Verzicht auf die Vergnügungen der Leidenschaft. Die Reue ist unauflöslich mit gewissen Gefühlen der Trauer verbunden; diese verfliegen jedoch angesichts der Wirkung, die sie hervorrufen: die Vergebung der Sünden. »Die Seele ist durch die Sünde gestorben«, bemerkt der heilige Ephräm, »die Tränen, die auf einen Körper fallen, können einen Leichnam nicht wieder zum Leben erwecken, wenn sie aber auf eine Seele fallen, so wecken sie diese wieder auf, und

35 Ephräm, *Sermones exegetici*, In Is. 26,10, in: Ders., *Werke*. Rom 1740, Bd. 2, S. 346.

36 In: SC 12, S. 213.



erfüllen sie mit neuem Leben.«<sup>37</sup> Die Buße der Einwohner von Ninive hat viele Prediger inspiriert. Ephräm wird von Begeisterung erfaßt, wenn er von ihnen spricht.<sup>38</sup>

Die Mönche der Wüste zeigten sich sehr zuversichtlich hinsichtlich der Wirkung der Buße. Der Abt Poemen versicherte einem Bruder: »Wenn der Mensch in der Stunde der Verirrung zu sich selber spricht: Ich habe gesündigt!, so wird die Sünde sogleich ein Ende haben.«<sup>39</sup> Mit einem Diptychon hat man die Lehre des heiligen Basilus verglichen. Auf der einen Seite könne man lesen: Alle Sünde wiegen außerordentlich schwer; auf der anderen aber stehe geschrieben: Alle Sünden werden von Gott vergeben, wenn wir uns nur um eine angemessene Buße bemühen.<sup>40</sup>

Die *metanoia* ist also eine leichte Trauer, die von schwerer Trübsal und Verzweiflung befreit. Johannes Crisostomus widmet sich diesem Thema mit großem Eifer, da die Verzweiflung des Sünders in der Tat ein erschreckendes Übel ist. »Nur nicht verzweifeln!« sind die letzten Worte seiner Botschaft *Ad Theodorum lapsum*.<sup>41</sup> In seinen Homilien versucht er zu beweisen, wie mühe-los es ist, um Vergebung zu bitten: »Hast du gesündigt? Sage zu Gott: Ich habe gesündigt. Was ist das für eine Mühe ...?«<sup>42</sup> An der Möglichkeit der Vergebung unserer Sünden zu zweifeln, ist eine Form des Atheismus. Einem Mann, der eine große Sünde gebeichtet hatte und aus freiem Willen drei Jahre Buße tun wollte, entgegnete der Vater Poemen, eine solche Zeitspanne sei übertrieben. Mit derselben Antwort bedachte er auch den Vorschlag des Sünders, ein Jahr oder zumindest vierzig Tage büßen zu wollen. Er versicherte seinen Zuhörern, drei Tage genügen für einen, der mit seinem ganzen Herzen Buße tue.<sup>43</sup>

Die damit verbundene praktische Frage läßt sich wie folgt formulieren: Wie lange muß die Buße andauern, um glaubwürdig zu sein? Man denke nur an die langen Bußübungen, wie sie von den kanonischen Büchern der Antike vorgesehen waren, gesetzliche Vorschriften also, die einem pädagogischen und sozialen Ziel untergeordnet waren. Im Gegensatz dazu waren die Wüstenväter nicht übertrieben streng.

Und wenn sich die Verfehlungen wiederholen und das Gewissen uns vorwirft, wir ließen es an einem festen Vorsatz fehlen? Auch in diesem Fall, so erläutert Vater Poemen, sollen wir neue Kräfte schöpfen und Gott dafür danken,

<sup>37</sup> Ephräm, *Sermones exegetici*, a.a.O., Bd. 2, S. 346ff.

<sup>38</sup> Ebd., Bd. 5, S. 359-386: »Surge, vade in Ninive.«

<sup>39</sup> Palladius Helenopolitanus, *Apophtegmata Patrum* 99, Sp. 345C.

<sup>40</sup> Vgl. D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*. Maredsous 1949, S. 173.

<sup>41</sup> Joannes Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsum* (PG 47,308; SC 117, S. 218).

<sup>42</sup> Joannes Chrysostomus, *Homiliae IX de Poenitentia* 2,1 (PG 49,285).

<sup>43</sup> Vgl. Palladius Helenopolitanus, *Apophtegmata Patrum* 12, Sp. 325B.

daß wir in der Lage sind, dem Sündigen ein Ende zu setzen.<sup>44</sup> In der Tat können wir nichts anderes tun, als immer wieder bekennen: »Ich habe gesündigt.« Allein damit sollen wir niemals aufhören, schreibt der Vater Mose.<sup>45</sup>

Diese Beispiele verdeutlichen, daß es sich bei der inneren *metanoia* um eine kurzfristige Trauer handelt, die zeitlich begrenzt ist. Und dennoch, bei den Asketen trocknet die Vergebung nicht die Quelle der Tränen aus. Chrysostomus veranschaulicht, wie der umgehende Sündenerlaß und die andauernde Reue miteinander in Einklang stehen: »Es ist aber unsere Pflicht«, so schreibt er, »wenn wir von den Sünden gereinigt sind, dieselben vor Augen zu haben.«<sup>46</sup>

Dieser zweite Aspekt begründet die Praxis des *penthos*, der Reue. Sie geht über die Buße, die *metanoia* hinaus. Johannes Climacus behandelt beide Phänomene in zwei verschiedenen Kapiteln seiner *Leiter zum Paradiese*.<sup>47</sup> Wie läßt sich der Unterschied zwischen ihnen ermitteln?

Um aufrichtige Buße zu üben, muß man greifbare, genau umrissene Sünden im Sinn haben. Nachdem sie jedoch vergeben worden sind, sollte man sie nicht mehr eine nach der anderen in die Erinnerung zurückrufen. Markus Eremita zufolge schaden »die alten Sünden, die speziell bedacht werden ... dem Hoffnungsvollen«.<sup>48</sup> Diejenigen, die sich im *penthos* üben, erinnern daher oftmals in allgemeiner und unbestimmter Weise an die »Sünde der Welt«.

Es gibt aber noch einen weiteren Unterschied. Die Buße ist persönlicher Natur: jeder Mensch korrigiert sein eigenes Leben und distanziert sich von den eigenen Sünden. Im *penthos* hingegen trauert man um die Sünden aller Menschen, in Gegenwart und Vergangenheit.

Die Ernsthaftigkeit der *metanoia* schließlich mißt sich an der Willensstärke des Sünders, sich zu ändern; der emotionale Aspekt, die Tränen, sind zweitrangig. Im Gegensatz dazu betont der *penthos* gerade die Tränen. Ohne emotionale Beteiligung ist er unvorstellbar; man würde ihn als kalt und unergiebig erachten.

44 Vgl. ebd. 99, Sp. 325B.

45 Vgl. ebd. 18, Sp. 289A.

46 Joannes Chrysostomus, *Homiliae IX de Poenitentia* 7,4, Sp. 328.

47 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 5, Sp. 764-781: Von der Buße; 7, Sp. 801ff.: Von der Reue.

48 Markus Eremita, *De his qui putant ex operibus iustificari* (PG 65,952BC), deutsch in: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von O. Hesse. Stuttgart 1985, S. 186.

Die Wirkung des *Penthos*

Wir haben bereits auf die Wirkung der *metanoia*, die Vergebung der Sünden, hingewiesen. Es ist die frohe Botschaft von der Ankunft des Reiches Gottes. Wenn der *penthos* nun die *metanoia* verlängert, so muß auch seine Wirkung in irgendeiner Weise umfassender sein. Wir erlauben uns in diesem Zusammenhang, den *penthos* mit einer ungewöhnlichen Wendung zu charakterisieren: er eröffnet eine mehr kontemplative Dimension. Die Vergebung der Sünden wird nicht allein konstatiert, sondern in ihrer eigentlichen Wurzel, der Liebe Gottes, erlebt.

Die Sünde wird durch die *metanoia* erlassen, eine erstaunliche Offenbarung. Diejenigen aber, die sich im *penthos* üben, dringen in größere Tiefen vor: sie schauen Gott, der vergibt, der den Sünder liebt. Von der »objektiven« Betrachtung gelangen wir so zur Schau der Personen, zur Schau von Gott und Mensch in ihren wechselseitigen Beziehungen.

Das erste Stadium findet seinen Ausdruck in dem Gebet »Mögen meine Sünden vergeben werden; läutere mich, Herr ...« Das zweite Stadium ist in dem »Gebet zu Jesus« zusammengefaßt: »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, hab Erbarmen mit mir armem Sünder!«

In der *metanoia* erfährt der Mensch, daß alle Sünden erlassen werden können. Im *penthos* schaut er den Vater, der uns durch Christus bereits alle unsere Sünden vergeben hat. Wenn man sich ihrer erinnert, sei es in detaillierter, sei es in eher unbestimmter Form, bittet man nicht länger um ihre Vergebung, die ja schon sicher ist, sondern man vergießt Tränen des Trostes und der Freude angesichts der Entdeckung einer solchen göttlichen Liebe.

Die von den Autoren beschriebenen direkten Wirkungen des *penthos* können uns vor diesem Hintergrund nicht überraschen. Denjenigen die in dem Moment weinen, da sie sich der bereits vergebenen Sünden entsinnen, wird ein wahrhafter Frieden zuteil werden. Die Trauer ist dann gleichbedeutend mit dem Trost, *charopoion penthos*; sie ist die Trauer, die Freude hervorbringt.<sup>49</sup>

Die Sünde stürzt den Menschen in Verwirrung. Und selbst wenn sie vergeben ist, hinterläßt sie im Menschen ihre Spuren, die »Narben«.<sup>50</sup> Sie machen sich in Form von ungeordneten Leidenschaften und Neigungen bemerkbar, die das harmonische Zusammenspiel der menschlichen Fähigkeiten stören, indem sie Spannungen erzeugen. Der heilige Athanasius beschreibt in seiner *Vita S. Antonii* die schweren Kämpfe, die Antonius in der Wüste auszufechten hatte, um sich zu läutern. Während der ganzen Zeit seufzte und weinte er über sich selbst<sup>51</sup>, so daß das Gesicht des Heiligen von »erstaunlicher Anmut war ..., er

<sup>49</sup> Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 7, Sp. 801C.

<sup>50</sup> Origenes, *In Mt. Comment.* series 30 (GCS II, S. 56).

<sup>51</sup> Vgl. Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Antonii* 45 (PG 26,901C).



geriet niemals in Verwirrung, so sanftmütig war seine Seele.«<sup>52</sup> Ammona, ein Schüler des Antonius, faßt in einer Maxime die Lehre seines Meisters über die heilsame Tugend der Reue zusammen: »Der *penthos* nimmt unbeirrbar alle Makel hinweg.«<sup>53</sup> »Ein von Tränen benetztes Gesicht«, so fügt der heilige Ephräim hinzu, »ist von unvergänglicher Schönheit.«<sup>54</sup>

Selig sind also die, die trauern, gerade weil sie trauern. Und ihre Tränen begründen die Glückseligkeit.

### *Gregor von Narek*

Die zahllosen Dokumente über den *penthos* in der oströmischen Spiritualität sind hinreichend bekannt. Wir sollten hier jedoch an ein außerordentlich bededtes Beispiel erinnern, an einen Verehrer des *penthos*, den man als Klassiker auf diesem Gebiete bezeichnen könnte. Gemeint ist der armenische Dichter Gregor von Narek<sup>55</sup>, der »armenische Pindar«. Sein *Buch der Gebete*, das auch *Heilige Elegien*<sup>56</sup> oder einfach *Narek* genannt wird, galt als heilig. Das Thema des Buches läßt sich mit wenigen Worten umreißen: »Die Mystik der heiligen Trauer«. Wir wollen es im folgenden jedoch eingehender betrachten und unser Augenmerk dabei vor allem auf jene rekurrenten Motive richten, die es erlauben, dem Gedankengang des Autors Schritt für Schritt zu folgen.

1. *Das Bewußtsein, ein Sünder zu sein.* Die Neigung, über den Nächsten zu richten, und der Jähzorn sind nach Euagrios jene Angewohnheiten, die das Leben des Gebets fortwährend stören.<sup>57</sup> Die Weisheit beginnt demnach »mit der Selbstverdammlung«. <sup>58</sup> In dieser Tradition stehend, schreibt Gregor:

»Jetzo bin ich der erste der Verruchten,  
ich, das Haupt der Sünder,  
ich, der Anführer der Ungerechten,  
ich, der Vorderste der Schuldigen,  
ich, das Vorbild der Frevler ...«<sup>59</sup>

52 Ebd., Sp. 940.

53 Ammona, *Instr.* 4,14 (PO XI, S. 476).

54 Ephräim, *Sermo asceticus* I, Werke, Bd. 1, S. 60.

55 *Dictionnaire de Spiritualité* 6 (1967), Sp. 927-932.

56 Franz. Übersetzung in: SC 78.

57 Vgl. Euagrios, *Practicos* 26, S. 561.

58 Nilo, *Capita paraenetica* 1 (PG 79,1249), vgl. auch I. Hausherr, *Philautie* (OCA 137). Rom 1952, S. 175, Anm. 7.

59 Gregor von Narek, *Buch der Gebete* 65 (SC 78, S. 343).

2. Die individuelle *Sünde* des Menschen zieht *gesellschaftliche und kosmische Folgen* nach sich. Wer sich gegen Gott versündigt, verdunkelt den Himmel für alle anderen, denn der Herr ist das Licht für unseren Geist. Wenn »die Wohltaten des Herren Gegenstand der Verachtung geworden sind, ist Belial zufrieden«. <sup>60</sup>

3. Auf die Frage, worin denn die eigentliche *Bosheit der Sünde* bestehe, gibt Gregor eine »personalistisch« bestimmte Antwort. Seine Aufmerksamkeit gilt nicht so sehr der Tatsache, daß ein Gesetz, ein Gebot übertreten wird. Das eigentliche Übel liegt für ihn vielmehr darin begründet, daß wir uns der großartigen Liebe Gottes gegenüber verschließen, indem wir auf sein Angebot der Güte mit »nein« antworten.

»Ich habe gegen Deine große Güte gesündigt,  
ich, schwacher Mensch habe gesündigt.  
Ich habe gegen die Quelle des Lichts gesündigt,  
ich, der ich Finsternis bin, habe gesündigt.  
Ich habe gesündigt gegen die unermesslichen Wohltaten  
Deiner Gnade, wahrlich ich habe gesündigt.  
Ich habe gesündigt gegen die Barmherzigkeit  
Deiner himmlischen Liebe. Sehst, ich habe gesündigt!  
Ich habe gegen Dich gesündigt, der Du mich erschaffen hast  
aus dem Nichts! Gewiß, ich habe gesündigt!  
Ich habe gesündigt gegen die Liebkosungen deiner  
erhabenen Zärtlichkeit, ich habe unendlich gesündigt.« <sup>61</sup>

4. Die tiefgreifendste Folge der *Sünde* ist der *Abgrund*, der sich mit der tragischen Abkehr zwischen *Mensch und Gott* auftut. Gregor betont immer wieder die Gegensätze zwischen beiden Seiten: Gott ist das Licht, wir sind der Schatten; Gott ist die Liebe, wir sind der Eigensinn; Gott ist die Kraft, wir hingegen die Schwachheit. <sup>62</sup>

5. Wir versuchen in dieser Welt auf alle denkbaren Weisen, diese Abkehr von Gott zu kaschieren. Sie wird jedoch am Tage des *Jüngsten Gerichts* für jeden sichtbar zum Vorschein kommen. Über ihn nachzudenken, ist der beste Weg, um die Sünde in ihrem Wesen zu erkennen.

An jenem Tage »werden unsere heimlichen Taten aller Welt vor Augen geführt, unsere verborgensten Leidenschaften enthüllt und die Lebensführung eines jeden von uns wird auf seinen Körper gezeichnet sein«. <sup>63</sup>

<sup>60</sup> Ebd. 4, S. 74.

<sup>61</sup> Ebd. 27, S. 164.

<sup>62</sup> Ebd., S. 167.

<sup>63</sup> Ebd. 79, S. 425.

6. Auf diesen schwarzen Grund der Bosheit und der Sünde trägt Gregor mit Begeisterung den Glanz der evangelischen Offenbarung auf: *Alle Sünden können vergeben werden*, sei ihr Gewicht auch so groß wie das der »Zedern des Libanon«, mögen sie auch so gewaltig sein wie der »Berg Ararat in seiner ganzen Größe« oder die unbändigen Ströme der Sintflut. Ihre Vergebung ist ein leichtes. Angesichts der göttlichen Barmherzigkeit verflüchtigen sie sich wie die Schatten vor der aufgehenden Sonne.<sup>64</sup>

7. Der Sieg über die Sünde wird am Tage des Jüngsten Gerichts in seinem ganzen Glanze aufscheinen. Vergebens werden wir unsere Feinde anklagen, »die unsichtbaren Widersacher, die Scharen der verborgenen Krieger«, die Teufel und bösen Gedanken.<sup>65</sup>

Vor ihnen wird uns allein der gute Hirte beschützen, sucht er doch das verirrt Schaf, das ihn anfleht: »Aber du barmherziger Wohltäter, der du keinen Groll hegst und allen das Leben schenkst, du hast keine Erinnerung an die Sünden des Übeltäters in dir bewahrt, du hast ihm keine Vorwürfe gemacht. Du hast ihn nicht mit Füßen getreten, sondern dich ihm mit Erbarmen genähert und ihm die kostbarsten Dienste gewährt.«<sup>66</sup>

8. So geschieht schließlich etwas Unglaubliches. Die Erkenntnis der eigenen *Sünde wird zu einer Theophanie*, zu einer Offenbarung des Erlösers. Nach seiner Befreiung stimmt der Sünder ein Lied an, das an den Gesang der Juden erinnert, die aus Ägypten auszogen:

»O ewiger Gott, Wohltäter, Allmächtiger,  
Du hast das Licht und das Dunkel erschaffen,  
das Leben im Tod und das Licht in der Finsternis.  
Du bist die Hoffnung derer, die deiner harren,  
großherzig gegen die Zweifler ...«<sup>67</sup>

»Christus Gott, mächtiger Name,  
Offenbarung der Majestät,  
Bildnis unergründlicher Erhabenheit,  
Unendliche Kraft,  
Urbild des erlösenden Lichtes,  
Beschützer des himmlischen Friedens,  
Tor zum Reich des ewigen Friedens,  
Weg der Ruhe,

---

64 Ebd. 9, S. 91ff.

65 Ebd. 7, S. 85.

66 Ebd. 14, S. 109.

67 Ebd. 94, S. 521.



Zufluchtsstätte der neuen Glückseligkeit,  
in der es keine Trauer mehr gibt,  
Allmächtiger und oberster Herr aller Lebewesen,  
Verkündigung der Gnade,  
Stimme der frohen Botschaft,  
Wort der Freude,  
Quelle der Unsterblichkeit,  
O göttlicher Sohn des einzigen Gottes! ...  
Dein ist die Erlösung,  
Dein die Vergebung,  
Dein ist die Herrlichkeit in allen Dingen.  
Amen.«<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Ebd. 57, S. 307f.

# Tränen als Trost

Zur geistlichen Lehre des Ignatius von Loyola

Von Peter Henrici SJ

Ignatius von Loyola (1491-1556) steht nicht nur chronologisch am Beginn der Neuzeit; seine geistliche Lehre hat die Neuzeit entscheidend mitgeprägt. Ein grundlegender Zug dieser Spiritualität, der sie so modern macht, ist die Verschmelzung von geistlichem und psychologischem Erleben. Das Wirken des Gottesgeistes ist für Ignatius zwar nicht in sich selbst, aber in seinen seelischen Auswirkungen psychologisch faßbar, so daß eine echte Erfahrung der göttlichen Führung und des göttlichen Willens möglich wird. Auf dieser Einsicht beruhen die *Exerzitien*: in ihnen soll durch geeignete »geistliche Übungen« unter Anleitung von einem, »der die Übungen gibt«, persönlich erfahren werden, »in welchem Leben oder Stand Seine Göttliche Majestät sich unser zu bedienen wünscht«.<sup>1</sup> Angelpunkt dieser geistlichen Erfahrungslehre ist die Unterscheidung von Tröstung und Trostlosigkeit.

## *Trost gegen Mißtrost*

»Ich nenne es Trost«, definiert Ignatius, »wenn in der Seele eine innere Bewegung verursacht wird, durch welche die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt, und wenn sie infolgedessen kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer aller.«<sup>2</sup> Zwei Dimensionen sind damit angesprochen: Es geht um eine erfahrbare und erfahrene seelische Regung, hier um spürbare Liebe, und diese hat, zweitens, direkt oder indirekt, Bezug auf Gott. Ignatius bewegt sich, vielleicht ohne es zu wissen, in der augustinischen Tradition, welche die Gnade (*gratia* bedeutet ebenso Huld als Anmut!) als Freude am Guten und Göttlichen und als Angezogenensein von Gott versteht.<sup>3</sup> Ob diese psychologisierende Sicht die Bedeutung der biblischen »Tröstung« verkürzt, braucht uns

---

1 *Exerzitien*, Nr. 135. Wir zitieren die Übersetzung von A. Haas, *Die geistlichen Übungen*. Freiburg 1966.

2 Ebd., Nr. 316.

3 Der *locus classicus* für diese Auffassung ist der Johannesvers: »Niemand kommt zu mir, wenn nicht der Vater ihn anzieht« (Joh 6,44; vgl. Augustinus, *Tractatus in Iohannem* 16,2-5).

hier nicht zu interessieren; jedenfalls legt sie ein geistliches Grundgeschehen in einer auch für den heutigen Menschen verständlichen Weise aus.

Jedes menschliche Erfahren hat jedoch den Kontrast zu seinem Grundgesetz. Wie wir Farben und Formen nur auf einem jeweils kontrastierenden Hintergrund wahrnehmen können, so ist es auch mit den seelischen Stimmungen oder »Witterungen« (Alban Stolz), um die es hier geht. Sie werden erst durch das kontrastierende Sich-Ablösen von »Trost« und »Mißtrost« recht wahrgenommen. Dabei ist die *desolación*, die Ignatius der *consolación* entgegensetzt, schon rein sprachlich mehr als bloße »Trostlosigkeit« oder Fehlen von Trost (wie man meist übersetzt); es ist ein Zustand positiver Verwirrung und Handlungsunfähigkeit: »Ich nenne Trostlosigkeit alles, was [zum Trost] in Gegensatz steht, wie Verfinsterung in der Seele, Verwirrung in ihr, Hinneigung zu niederen und erdhaften Dingen, Unruhe durch verschiedene Umtriebe und Versuchungen, die zum Unglauben, ohne Hoffnung, ohne Liebe hintreiben, wobei sich die Seele ganz träge, lau, traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herrn.«<sup>4</sup> Hier tritt zu den zwei Dimensionen der seelischen Gestimmtheit und ihres Objekts (das hier »niedrige und erdhafte Dinge« und Fernsein von Gott ist) noch eine dritte Dimension hinzu, die Auswirkungen dieser Gestimmtheit: »Denn wie der Trost das Gegenteil der Trostlosigkeit ist, so sind auch die Gedanken, die aus dem Trost entspringen, den Gedanken entgegengesetzt, die aus der Trostlosigkeit entstehen«<sup>5</sup> – und »Gedanken« sind für Ignatius stets Handlungsentwürfe und Handlungsmöglichkeiten.

Der Kontrast zwischen Trost und Mißtrost läßt nicht nur die Eigenart der beiden Stimmungen deutlicher hervortreten; er macht auch deutlich, daß wir uns – bei aller Anstrengung – nicht selbst in die Stimmung des Trostes versetzen können: der Trost stammt aus einer Quelle, die sich unserem Vermögen entzieht. Ignatius gibt »drei Hauptgründe« an, warum wir uns trostlos finden: Nachlässigkeit bei den geistlichen Übungen; eine göttliche Erprobung, »wie weit wir in seinem Dienst und Lobpreis vorausschreiten ohne eine so grosse Belohnung an Tröstungen und besonderen Gnaden«; und schließlich der wichtigste: »daß wir innerlich verspüren, es sei nicht unsere Sache, große Hingabe, intensive Liebe, Tränen oder irgend eine andere geistliche Tröstung zu erlangen oder zu bewahren, sondern daß es ganz und gar eine Gabe und Gnade Gottes unseres Herrn ist.«<sup>6</sup> So ergibt sich ein doppeltes Paradox: einerseits daß die Tröstung ganz und gar Geschenk Gottes ist und dennoch sozusagen den »Normalzustand« des geistlichen Lebens darstellt; andererseits daß dieses »Geschenk« offenbar dennoch unsere eigene Anstrengung erfordert. Jedenfalls ermuntert Ignatius den in Trostlosigkeit Befindlichen mit dem Hinweis, »er

<sup>4</sup> 4 Exerzitien, Nr. 317.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ebd., Nr. 322.



möge bedenken, daß er bald wieder getröstet sein wird, wenn er allen Fleiß gegen eine solche Trostlosigkeit einsetzt«. <sup>7</sup>

Von Gott geschenkt und dennoch »normal«, von Gott geschenkt und dennoch unseren Einsatz erfordernd: dieses doppelte Paradox des erfahrbaren Trostes macht ihn zum Abbild der unerfahrbaren Gnade. Am deutlichsten aber wird der reine Gnadencharakter der Tröstung, wenn sie »ohne vorausgehende Ursache« erfolgt, »das heißt ohne vorausgehendes Gespür oder vorausgehende Erkenntnis irgend eines Gegenstandes, durch den eine solche Tröstung vermittelt der Akte [des] Verstandes und Willens herbeigeführt würde«. <sup>8</sup> Wo dies nicht der Fall ist, muß geistliche Unterscheidung einsetzen – nicht um das Selbsterwirkte vom göttlich Geschenkten zu scheiden (was unmöglich ist), sondern um den geistlichen Sinn und sozusagen die Absicht Gottes in dieser Tröstung zu erkennen (oder auch die Illusion, die in ihr liegt), indem man sie in den Gesamtzusammenhang des eigenen geistlichen Erfahrens hineinstellt.

Ignatius hat diese Erfahrungstheologie nicht theoretisch erarbeitet; sie ist Frucht seiner eigenen geistlichen Erfahrung. Seine Bekehrung vollzog sich auf dem Krankenlager in Loyola, während der Bußzeit in Manresa und auf seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem und zurück sozusagen in Zeitlupentempo – und eben deswegen konnte er sie im Exerzitienbuch zu einer allgemeinen geistlichen Methodologie umarbeiten. Seine erste und grundlegende Erfahrung war die der verschiedenen Seelenstimmungen, die den kriegsverwundeten Offizier beim Träumen über Ritterromane und beim Nachdenken über Heiligenleben überkamen. »Wenn er sich mit weltlichen Gedanken beschäftigte, hatte er zwar großen Gefallen daran; wenn er aber dann, müde geworden, davon abließ, fand er sich wie ausgetrocknet und mißgestimmt. Wenn er jedoch daran dachte, barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur noch wilde Kräuter zu essen und alle andern Kasteiungen auf sich zu nehmen, die, wie er las, die Heiligen auf sich genommen hatten, da erfüllte ihn nicht bloß Trost, solange er sich in solchen Gedanken erging, sondern er blieb zufrieden und froh, auch nachdem er von ihnen abgesehen hatte. Allerdings gab er darauf nicht acht, und er hielt nicht inne, um diesen Unterschied richtig einzuschätzen, bis ihm schließlich eines Tages die Augen darüber ein wenig aufgingen. So fing er endlich an, diese Verschiedenheit als merkwürdig zu empfinden und darüber nachzugrübeln. Aus seiner Erfahrung ergab sich ihm, daß er nach den einen Gedanken trübsinnig und nach den andern froh gestimmt blieb; und allmählich kam er dazu, darin die Verschiedenheit der Geister zu erkennen, die dabei tätig waren, nämlich einmal der Geist des Teufels und das andere Mal der Geist Gottes. Dies war die erste Überlegung, die er über die Dinge Gottes anstellte.« <sup>9</sup>

<sup>7</sup> Ebd., Nr. 321.

<sup>8</sup> Ebd., Nr. 330.

<sup>9</sup> Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, übers. von B. Schneider. Freiburg 1956, Nr. 8.

## Tränen als Trost

Wie Ignatius Trost und Mißtrost und deren geistliche Bedeutung aus seiner Bekehrungserfahrung kennenlernte, so beruhte es nochmals auf seiner Erfahrung, wenn Tränen für ihn eine besonders wichtige Form der Tröstung darstellten. Seine eingangs zitierte Definition des Trostes fährt nämlich fort: »Desgleichen [nenne ich es Trost], wenn einer Tränen vergießt, die ihn zur Liebe seines Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über seine Sünden oder über das Leiden Christi unseres Herrn oder über andere unmittelbar auf Seinen Dienst und Lobpreis hingeeordnete Dinge.«<sup>10</sup> Daß Ignatius die Gabe der Tränen in außerordentlichem Maß besaß und sie sehr hoch einschätzte, zeigt das (sicher nicht zufällig) erhaltene Fragment seines geistlichen Tagebuchs.<sup>11</sup> Tag für Tag notiert er da sorgfältig seine Tränen während der Gebetszeiten und während der Meßfeier auf; ja, auf weite Strecken, vom 14. März 1544 bis zum 27. Februar 1545, besteht das Tagebuch überhaupt nur in einer genauen Buchführung über die Gebetstränen. Doch auch im ersten Teil, der längere Beschreibungen enthält, vermerkt Ignatius für die Zeit vom 2. Februar bis zum 12. März 165 Mal Tränen – das heißt ungefähr viermal pro Tag.<sup>12</sup> Diese Buchführung konnte nur den Sinn haben, daß die Tränen von tieferen, mystischen Gebetserfahrungen begleitet waren, deren äußerlich festzuhaltendes Signal sie waren. So verstehen wir auch, warum Ignatius beim Ausbleiben der Tränen untröstlich war und sich nur schwer damit abfinden konnte.

Und doch bleibt das Phänomen geistlicher Tränen uns Heutigen fremd. Meist zieht man es vor, die Tränengabe verlegen zu verschweigen, oder man erwähnt sie bestensfalls am Rande als eine etwas ungewöhnliche Möglichkeit, die man jedenfalls nicht erstreben soll – ganz im Gegensatz zu den ausdrücklichen Anleitungen im Exerzitienbuch: »Bitten, um das, was ich begehre; das ist hier stets wachsender und intensiver Schmerz und Tränen über meine Sünden.«<sup>13</sup> Und wiederum bei der Leidensbetrachtung: »Und hier mit aller Kraft einsetzen und mich anstrengen zu leiden, zu trauern und zu weinen.«<sup>14</sup>

Drei Überlegungen können uns dieses ungewohnte (und doch nicht gar so seltene) Phänomen näherbringen: eine geistliche, eine psychologische und eine theologische. Wie jede echte geistliche Tröstung müssen sich auch die Tränen auf »unmittelbar auf [Gottes] Dienst und Lobpreis hingeeordnete Dinge« beziehen. Nicht die Stärke der Emotion bestimmt ihre Echtheit, sondern ihr Bezugspunkt. Tränen über irdisch traurige Dinge – auch über die gar so schlech-

<sup>10</sup> *Exerzitien*, Nr. 316.

<sup>11</sup> Ignatius von Loyola, *Das geistliche Tagebuch*, hrsg. von A. Haas und P. Knauer. Freiburg 1961.

<sup>12</sup> Vgl. J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Rom 1953, S. 42-49.

<sup>13</sup> *Exerzitien*, Nr. 56.

<sup>14</sup> Ebd., Nr. 195.

te Welt – und vor allem Tränen über sich selbst, über sein eigenes Unglück, oder Tränen der Rührung über die eigene Frömmigkeit usf. sind keine geistlichen Tränen. Immer muß Gott, so oder so, vor den weinenden Augen stehen. So gesehen, werden echte geistliche Tränen eher selten sein.

Psychologisch gesehen können sie jedoch nicht als ein außerordentliches oder gar ausschließlich übernatürliches Phänomen bezeichnet werden. Das Weinen ist für den Menschen so kennzeichnend und so natürlich wie das Lachen. In beiden Fällen findet eine Seelenstimmung, ja selbst eine geistige Einsicht ihren körperlichen Ausdruck. Weil Seele und Leib nicht zwei sind, sondern eine lebendige Einheit bilden, kann der Mensch lachen und weinen. Ja, das Weinen liegt ihm noch näher als das Lachen – man denke nur an das Kleinkind. Wer als erwachsener Mensch nicht weinen kann, zeigt eben damit, daß ihm etwas an Menschlichkeit fehlt, daß seine Gefühle nicht so tief gehen, daß sie nicht ganzheitlich genug sind, um auch als Tränen an die Oberfläche zu treten – genauso wie wir umgekehrt ein gewisses weinerliches Wesen kaum ganz ernst nehmen können. Dabei stimmt es nachdenklich, welche Ausdrucksweite die Tränen haben: Es gibt Tränen der Trauer, Tränen der Enttäuschung, Tränen der Ergriffenheit und Tränen der Rührung, Tränen des Schmerzes und Tränen der Freude. Man möchte fast meinen, jede Emotion könne zu Tränen führen, wenn sie den Menschen ganzheitlich genug ergreift.

Das führt uns, theologisch gesehen, zum Paradox der Tränen. Gemeinhin werden sie als Zeichen der Trauer und des Schmerzes verstanden, und als solches sollen sie in den *Exerzitien* auch erbetet werden. Und doch sind eben diese Trauer und dieser Schmerz »Trost« – nicht nur im Sinne des spirituellen Kunstworts, sondern als echte Tröstung: Beruhigung und Freude für die Seele. Das Paradox wird verständlich, wenn wir bedenken, daß es auch eine »Trauer im Sinne Gottes« (2 Kor 7,9-11) geben kann und muß und daß diese Trauer, eben weil sie Gott näherbringt, Trost bedeutet. So ist wohl auch die Seligpreisung der Trauernden, gleich wie die anderen in der Fassung des Matthäus, nicht so sehr als ein »jetzt – später« zu lesen, sondern als geistliches Zugleich: in ihrem Trauern werden sie getröstet.

Das läßt uns nun, zum Exerzitienbuch zurückkehrend, verstehen, weshalb in zwei Momenten der Bekehrung der spezifische »Trost«, das psychologisch Erfahrbare des Gnadenwirkens, in Trauer und Schmerz besteht: bei der Betrachtung meiner Sünden und bei der Betrachtung des Leidens Christi, das eine Folge dieser Sünden ist. »Weint nicht über mich, weint über euch und eure Kinder« (Luk 23,28). In Schmerz und Trauer mache ich mir die Sichtweise Gottes über meine Sünden zu eigen, und die ausbrechenden Tränen zeigen, wie tief mich diese Gottessicht ergreift. Als Ausdruck meiner Seele sind sie wertvoller als alle Blutstropfen, die ich meinem Leib durch Kasteiungen entlocken könnte. An den allzu bußfreudigen Herzog Franz von Borja schreibt Ignatius: »Jedenfalls ist es besser, anstatt ein bißchen Blut zu erhaschen, auf



mehr unmittelbare Weise den Herrn von allen zu suchen, beispielsweise eine Eingebung oder ein Vergießen von Tränen, erstens vielleicht über die eigenen oder fremden Sünden, oder zweitens über die Geheimnisse Christi; oder drittens auch bei der Liebe zu den göttlichen Personen; und diese Tränen sind von um so größerem Wert und um so kostbarer, je höher der Gegenstand der Erwägung und Überlegung ist.«<sup>15</sup>

Noch einmal sehen wir, wie der entscheidende Wertmaßstab für eine Tröstung ihr Bezugspunkt ist. Mit bescheidener Entschiedenheit führt Ignatius seinen Korrespondenten über dessen asketisches Ideal hinaus in die Mitte seiner eigenen Mystik. Ignatius ist nicht nur die Gabe der Tränen überreichlich zuteil geworden; sie konzentrierte sich auch mehr und mehr auf den höchstmöglichen »Gegenstand«, die Liebe zu den göttlichen Personen.

### Mehr als Tränen

Als Ignatius seinen Brief an Borja schrieb, hatte er, nach dem Ausweis des Tagebuchs, bereits einen mystischen Lernprozeß durchgemacht. Seine Tränen bezogen sich zwar schon lange auf den Dienst und die Ehrfurcht Seiner Göttlichen Majestät, und sie strömten reichlich, wenn er in seinem Beten von den einzelnen Personen zum Wesen Gottes fand. Anfang März 1544 aber beginnt eine geheimnisvolle »Umkehr« seines geistlichen Weges, die Ignatius zunächst verwirrt, indem er die Personen selbst vom göttlichen Wesen aus schaut. Damit ändert sich auch seine Einstellung zur Tränengabe; er empfängt die Gabe ergriffener Ehrerbietung (*acatamiento*) vor Gott – auch diese wieder eine Verschmelzung von Psychologischem und Geistlichem –, und er erkennt, daß sie wertvoller ist als die Gabe der Tränen: »In allen diesen Zeiten, vor, während und nach der Messe, war ein Gedanke in mir, der mich innen in der Seele durchdrang: mit wie großer Ehrfurcht und Ehrerbietung ich, wenn ich zur Messe gehe, den Namen Gottes unseres Herrn usw. aussprechen und nicht Tränen, sondern diese Ehrerbietung und Ehrfurcht suchen mußte; ja ich übte mich immer wieder in dieser Ehrerbietung, vor der Messe, im Zimmer und in der Kapelle und während der Messe. Sooft mir Tränen kamen, wies ich sie sogleich zurück, um nur auf Ehrerbietung zu achten. Es stand mir diese Ehrerbietung vor Augen, aber es schien nicht, daß ich es sei oder etwas von mir. Sie ließ mich immer noch zunehmen an Andacht und an Tränen, ja ich gewann die Überzeugung, daß dies der Weg ist, den mir der Herr zeigen wollte, als ich in den vergangenen Tagen geglaubt hatte, er wolle mir irgendetwas zeigen.«<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Brief vom 20. September 1548, in: *Das geistliche Tagebuch*, a.a.O., S. 234.

<sup>16</sup> Ebd., S. 202f.

Zwei Wochen später festigt sich diese Überzeugung von der Überwertigkeit der inneren Andacht gegenüber den (mehr spürbaren) Tränen: »Vor und während der Messe nicht mit Tränen, aber auch nicht ohne Anzeichen davon. Im gewohnten Gebet fand ich außergewöhnliche, ja sehr außergewöhnliche Gnade. Während des größeren Teils der Messe viel sanfte Andacht. Es schien mir größere Vollkommenheit zu sein, wenn man wie die Engel innere Andacht und Liebe auch ohne Tränen findet.«<sup>17</sup>

So gewinnt Ignatius schließlich auch der Tränengabe gegenüber jene Indifferenz, die für ihn »Prinzip und Fundament« des geistlichen Lebens ist<sup>18</sup>: »In den Zeiten, in denen die Erkenntnis oder die Heimsuchungen am größten waren, schien mir, ich müßte genauso zufrieden sein, wenn ich nicht mit Tränen heimgesucht werde, und es für das beste halten, wie Gott unser Herr es macht oder es ihm gefällt, mich heimzusuchen oder nicht heimzusuchen. Zuweilen aber, wenn ich nicht in dieser Weise heimgesucht wurde, schien mir das von so großer Vollkommenheit zu sein, daß ich das Vertrauen aufgab oder Furcht bekam, eine solche Gnade doch nicht erlangen zu können.«<sup>19</sup>

Aus dem Zeugnis seiner Vertrauten wissen wir jedoch, daß Ignatius gegen Ende seines Lebens diese Gnade fest erlangt hatte, und zwar auf dem ihm eigenen Weg des Gehorsams – des scheinbar ganz ungeistlichen Gehorsams gegenüber seinem Arzt. Er erzählt seinem Sekretär Polanco, »er habe sich früher für ungetröstet gehalten, wenn er nicht dreimal während der heiligen Messe weinen konnte. Der Arzt habe ihn dann angewiesen, nicht zu weinen, und er habe sich aus Gehorsam gefügt. Und da er sich aus Gehorsam gefügt habe, wie er bei solchen Dingen gewöhnt war, empfinde er heute ohne Weinen viel mehr Trost, als er vorher gehabt habe«.<sup>20</sup>

Ob es diese Erzählung war, die Polanco im Auftrag des Ignatius einen sehr zurückhaltenden Brief über die Tränengabe schreiben ließ? Es ging darum, einen niederländischen Mitbruder zu trösten, der über Gefühlstrockenheit und Hartherzigkeit klagte: »Ein Herz wie das Ihrige, das Seeleneifer und Verlangen nach der Ehre Gottes hat, kann man nicht hart nennen. Sie haben ja im höheren Teil der Seele Mitleid mit dem Elend der Menschen und wollen in wahrer Hilfsbereitschaft alles tun, was in Ihren Kräften steht. Da brauchen Sie nicht noch Tränen oder zarte Rührung obendrein. Einige haben es, weil ihr Naturell es mit sich bringt; bei solchen strömt die höhere Wallung leicht in den niederen Teil der Seele über; Gott der Herr findet es bei ihnen nützlich, daß ihnen schnell die Tränen kommen; aber deshalb haben sie nicht eine größere Liebe

17 Ebd., S. 208.

18 Vgl. *Exerzitien*, Nr. 23.

19 *Das geistliche Tagebuch*, a.a.O., S. 210.

20 Ebd., S. 235f., nach *Fontes Narrativi I* (*Monumenta Historica SJ* 66), S. 638f.

und sind nicht tatkräftiger als die andern, die auf die gefühlsmäßige Ergriffenheit verzichten müssen, dabei aber keine geringere Hingabe in dem höheren Teil der Seele haben, d.h. einen starken und tatkräftigen Willen zum Dienste Gottes und zur Hilfe des Nächsten – nicht weniger als jene, die von Tränen überfließen –, und der Willensakt ist doch die eigentliche Betätigung der Liebe. Ich kann Ihnen sogar verraten, wenn es in meiner Macht stünde, einigen die Tränengabe zu verleihen, ich würde es nicht tun, weil sie damit keinen Zuwachs an Liebe, wohl aber Nachteil für Kopf und Gesundheit hätten und folgerichtig in diesem oder jenem Liebeswerk gehindert würden. Lassen Sie sich's also nicht verleiden, wenn Ihnen die Tränen der Andacht fehlen!«<sup>21</sup>

Damit ist den Tränen ihr rechter Platz zugewiesen. Sie sind zwar eine besonders ausdrückliche Form der geistlichen Tröstung, und Ignatius hat sie aus eigenem Erleben besonders geschätzt. Aber sie sind bei weitem nicht die höchste und nicht die allgemeinste Form des Trostes, und nicht die wichtigste gnadenhafte Gestimmtheit. Diese ist vielmehr eine Alltagsgnade – äußerlich unscheinbar, aber um so tiefer. Die eingangs zitierte Definition des Trostes führt nach den Tränen noch eine dritte, die wichtigste Form des Trostes an. »Schließlich nenne ich Trost jeglichen Zuwachs an Hoffnung, Glaube und Liebe und jede innere Freude, die zu den himmlischen Dingen und zum eigenen Seelenheil aufruft und hinzieht, indem sie der Seele Ruhe und Frieden in ihrem Schöpfer und Herrn spendet.«<sup>22</sup> Oder, wie Ignatius schon 1536 an Schwester Teresa Rejadella schrieb: Der innere Trost »vertreibt alle Verwirrung aus der Seele und zieht sie mit sanfter Gewalt zur Liebe Gottes hin, indem er sie erleuchtet und gleichsam in die himmlischen Geheimnisse hineinschauen läßt. In dieser süßen Stimmung sind alle Mühen ein Vergnügen, alle Beschwerden eine Labung. Wer in dieser heiligen Glut und Tröstung wandelt, für den gibt es keine noch so große Beschwerde, die ihm nicht gar süß vor käme.«<sup>23</sup> Mehr als die Tränen ist für Ignatius dies der wahre Trost: Freude in den Mühen im Dienst des Herrn.

21 Brief vom 22. November 1553 an Nikolaus Gondan, in: Ignatius von Loyola, *Geistliche Briefe*, hrsg. von O. Karrer und H. Rahner. Einsiedeln 1942, S. 225.

22 *Exerzitien*, Nr. 316.

23 Brief vom 18. Juni 1536, in: *Geistliche Briefe*, a.a.O., S. 75.



# Vom christlichen Sinn der Schwermut

Von Johan van der Vloet

»Tag und Nacht rinnt fort, unbegreifbar flüchtig. Kein Werk, keine Menschengestalt, keine Verbundenheit dauert. Alles wandelt sich und zerfällt. Wir mühen uns um den Sinn unseres Daseins und fassen ihn nicht. Wir sehen, was sein sollte, und vollbringen es nicht. Schicksale, Notwendigkeiten und wieder Zufälle, die sinnlosesten oft, nehmen uns Werk, Besitz, Liebe weg. Leiden kommt über uns, Not drückt uns. Wenn wir uns selbst anblicken und Selbsttäuschung uns nicht schützt, erschrecken wir und ertragen es nicht. Wir halten es mit all dem Armseligen, Häßlichen, Bösen, das da sein Wesen treibt, nicht aus, blicken von dem entstellten Bilde, worin wir uns selbst erkennen sollen, weg, werfen uns auf irgend etwas anderes, einen Besitz, einen Wert, eine Reform, eine Weltverbesserung, und fühlen doch zugleich, daß wir uns täuschen. Ist das nicht etwas unmögliches, dieses von Widersprüchen zerrissene, von Leiden zerstörte, dem Tode verfallene, seines eigenen Sinnes unmächtige Menschenwesen?«

Wer hat nicht einmal dieses Gewicht der Existenz erfahren? Obwohl der Christ den Sinn des Bestehens in Gott findet, von Glaube, Hoffnung und Liebe lebt, bleibt ihm nicht das quälende Bewußtsein des Tragischen seiner Existenz erspart. Manche Leute leiden darunter so schrecklich, daß man von einer Krankheit sprechen muß. Menschen leiden am Sein selbst. Es handelt sich um den unbegreiflichen Schmerz, den Dante »la grande tristezza« nennt und der aus der Existenz selbst hervorgeht, augenscheinlich ohne ersichtliche Ursache. Seitdem hat er viele Namen: *Schwermut*, *mélancholie*, *spleen* ... Bei schwermütigen Menschen wechselt diese Stimmung des Seelenschmerzes mit Momenten großer Schaffenskraft und Freude ab. Die Schwermut hat eine eigenartige Struktur: sie hat den Menschen in ihrer Macht und scheint auf keinerlei Weise mit dem äußerlichen Gang des Lebens oder mit der Disposition des Menschen in Verbindung zu stehen. Der schwermütige Mensch ist von innen aus nicht völlig frei, seine eigene Position und Disposition zu bestimmen. Die Schwermut ist deshalb nicht der Depression gleichzusetzen. Letztere hängt mit bestimmten Persönlichkeitsstrukturen zusammen. Der schwermütige Mensch dagegen steht in einer tieferen Beziehung zum Leben. Er fühlt die Dinge stärker und heftiger, seine Freude ist kräftiger, sein Schmerz schlimmer. Er ist sensibler für Gestalt und Geschehen und empfindet den Sinn der Dinge auf eine tiefere Weise. Zugleich bekommt alles manchmal ein erschreckend drückendes Gewicht. Momente der Kreativität sind außerordentlich produktiv, ist

aber einmal das Werk vollbracht, gibt es nur die Enttäuschung, unter dem gesetzten Maß geblieben zu sein.

Hat diese Schwermut, die auf den ersten Blick wie eine tragische Form von Besessenheit erscheint, eine christliche Dimension? Ist das »Weinen« des Schwermütigen auch »selig«? Eine klare Antwort auf diese Fragen gibt es nicht, und zweifelsohne ist das Problem nicht durch eine »optimistischere« Lebenseinstellung aus der Welt zu schaffen. Die Schwermut ist eine Qual, die sehr ernstgenommen sein will. – Die Antwort auf die Frage, ob und wie dieser Schmerz auf eine »selige« Weise ertragen werden kann, findet sich vielleicht am ehesten im Zeugnis schwermütiger Christen.

#### AUGUSTINUS

Augustinus erzählt im vierten Buch seiner *Confessiones*, wie er entdeckte, daß das tiefste Verlangen des Menschen das Sehnen nach Gott ist. »Menschenkinder, wie lange ist noch schwer euer Herz?« Wollt ihr nach dem Abstieg des Lebens zu euch nicht aufsteigen und leben?«<sup>1</sup> Wenig später aber drückt er auch die Erfahrung aus, die viele suchende Menschen machen: wenn er sieht, wie groß das Mysterium Gottes ist und was das für die endliche Welt bedeuten muß, stimmt ihn das Herabsteigen zum Irdischen, die Konfrontation mit der gewohnten widerspenstigen Wirklichkeit müde: der suchende Mensch fühlt sich zurückgeworfen, und – wie Augustinus – trägt er »nur ein liebendes Andenken, gleichsam wie den erregenden Duft einer Speise, die zu genießen ich noch nicht fähig war«.<sup>2</sup> Hier stößt man ins Zentrum einer möglichen christlichen Bestimmung der Schwermut: zum tiefsten ist sie geboren aus der erfahrbaren Polarität eines höchst Möglichen einerseits und der Sündighaftigkeit der Welt andererseits. Sie verweist zugleich auf die nächste Nähe Gottes und die größtmögliche Distanz des Transzendenten. Das erklärt die Unruhe des Menschen auf Erden, die ewige Unruhe, erweckt vom Eros, diesem Drang zum Höchsten, zum Unvergänglichen, zur Vollkommenheit. Augustins berühmtester Satz: »Irrequietum cor nostrum donec requiescat in te«, beschreibt eben diese Fremdheit des Gläubigen in der Welt, die von den Schwermütigen auf besondere Weise erfahren wird.

1 Augustinus, *Confessiones* IV, 12,19, deutsch: Augustinus, *Die Bekenntnisse*, hrsg. von H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1985, S. 100.

2 Ebd., VII, 17,23, deutsch ebd., S. 117.

ROMANO GUARDINI

*Das Grundwasser der Schwermut*

»Die Grundwasser der Schwermut stiegen in mir so hoch, daß ich zu versinken glaubte, und der Gedanke, mit dem Leben Schluß zu machen, mir sehr nahe war.«<sup>3</sup> Diese Worte stammen aus dem Tagebuch Romano Guardinis. Sie beziehen sich auf die tiefste Krise, die dieser Theologe je durchmachen mußte. Die Suche nach Sinn und Ziel seines Lebens kannte keinen geradlinigen Lauf. Nach einigen gescheiterten Versuchen (Guardini bemühte sich damals, zunächst Chemie und später Staatswissenschaften zu studieren) fand er endlich seine Berufung; er wollte Priester werden und studierte Theologie in Freiburg. Doch auch diese Wahl vergönnte ihm die ersehnte Ruhe nicht. Seine Unruhe steigerte sich bis zu jenem Maße, das uns sein Tagebuch bezeugt. Guardini, der so viele Menschen erreichte, weil er eine starke Glaubenssicherheit ausstrahlte, litt an der Qual der Schwermut, die ihm, so sagte er selbst, das Erbe seiner Mutter war. Er nannte seinen schwermütigen Charakter den Motor seiner Kreativität und erstaunlichen Produktivität. Und sie erklärt, warum er so sicher die innere Situation unserer Kultur erfassen konnte.<sup>4</sup> Der schwermütige Mensch ist sensibler als andere, und er vermag die Welt, in der er lebt, seismographisch genau auszuloten. Bereits 1928 hatte Guardini in seinem Werk *Vom Sinn der Schwermut* indirekt von dieser ihm innewohnenden »dunklen Macht« gesprochen. Eigentlich handelt das Bändchen von Sören Kierkegaard, aber man darf annehmen, daß Guardini mitunter über sich selbst spricht. Nach einigen Zitaten, die die Natur der Schwermut Kierkegaards belegen, eröffnet Guardini seine Darlegung mit dem merkwürdigen Satz: »Die Schwermut ist etwas zu Schmerzliches, und sie reicht zu tief in die Wurzeln unseres menschlichen Daseins hinab, als daß wir sie den Psychiatern überlassen dürften.«<sup>5</sup> Das soll wohl heißen, daß die Anthropologie der Schwermut nicht verstanden werden kann ohne die Theologie. Tatsächlich ist in diesem Konzept die Antwort auf unsere Frage nach dem christlichen Sinn der Schwermut schon gegeben: nur in einer Theologie der Schwermut kann sie ihren Sinn finden. Guardinis Beschreibungen der Schwermut sind so charakteristisch und feinsinnig, daß sie zweifellos aus seiner persönlichen, unmittelbaren Erfahrung stammen: die Schwermut als ein vernichtender und dunkler Drang, der alle Freude am Sein zerstört und Mut und Kraft lähmt, so daß alles Geschehen einen bedrohenden Gehalt bekommt ... Der Schwermütige wünscht sich die Dinge, wie sie sein sollten, er sucht Erfüllung in ihnen, aber stößt auf eine Mauer von Endlichkeit

3 R. Guardini, *Bericht über mein Leben*. Düsseldorf 1984, S. 77.

4 Vgl. Ders., *Briefe vom Comer See* (1927) und *Das Ende der Neuzeit* (1950).

5 Ders., *Vom Sinn der Schwermut*. Zürich 1949, S. 7.



und Unvollkommenheit; das enttäuscht ihm, er fühlt sich leer. Der daraus resultierende Schmerz erfaßt jeden Lebensnerv. Es ist ein Schmerz, der hilflos macht. Das Selbstvertrauen wird untergraben, man wird überempfindlich und zieht sich in der Einsamkeit zurück. So hat die Schwermut etwas besonderes erschreckendes: sie kehrt das Leben gegen sich selbst, sie lähmt die Kräfte des Überlebens, verunsichert und entwurzelt. Der Gedanke, so meint Guardini, an einen Dämon läßt sich nicht unterdrücken.

### *Eine Theologie der Schwermut?*

Allerdings sieht Guardini nicht nur die Schattenseite der Schwermut. Sie hat auch eine andere Seite, die sich freilich nur aus dem Glauben heraus verstehen läßt. Wahre Größe kommt ja nur durch einen Druck zustande, der aus allen Dingen ihre Wichtigkeit und ihren Vollsinn hervortreten läßt, also aus einer »konstitutionellen Traurigkeit«. Dieser Druck – so schmerzlich er oft auch ist – kann fruchtbar werden, denn nachdem er gewichen ist, vermag der geläuterte Mensch seine eigene Existenz sehr viel klarer zu durchschauen. Diese Seite ist das Gegengewicht für den Schmerz der Schwermut und konstituiert die schöpferischen und freudigen Perioden des Schwermütigen. Die Schwermut ist ihrem Wesen nach die Konsequenz der Sehnsucht nach der unerreichbaren Unendlichkeit und deswegen Schmerz an der Endlichkeit. Mit Nietzsche und Heidegger hat Guardini erkannt, daß die Endlichkeit die unabwendbare Situation des Menschen ist, aber in Gegensatz zu diesen Denkern schließt er damit die Unendlichkeit nicht aus. Die Schwermut wird bei ihm theologisch gedeutet: sie ist Sehnsucht nach der unendlichen Liebe, die Gott ist. Sie ist ein »Wand an Wand leben« mit Gott. Die Bürde der Schwermut ist das schmerzliche Bewußtsein einer unaufhebbaren Grenze zwischen Endlichkeit und tatsächlicher Unerreichbarkeit des ersehnten Zieles: des absoluten, unendlichen Gottes. Wie Augustin spricht Guardini von einer Unruhe: »Die Schwermut ist die Beunruhigung des Menschen durch die Nachbarschaft des Ewigen. Beseligung und Bedrohung zugleich.«<sup>6</sup> Diese Spannung ist nur auszuhalten in Anbetung und Gehorsam vor Gott. So sollte der schwermütige Mensch nicht dem Zerstörungsdrang nachgeben, sondern mutig, beharrlich und vor allem geduldig sein. Die eigentliche Auflösung der Schwermut erscheint erst im Glauben. In diesem Sinne bringt nur das Kreuz die auf- und erlösende Antwort auf die Erprobungen der Schwermut.

Guardini glaubt dieses Haltung beim heiligen Paulus finden zu können. Für ihn ist Paulus der angefochtene Mensch. Die letzten zwei Kapitel aus dem zweiten Brief an die Korinther wirken sozusagen, »als ob sich das Buch Job

<sup>6</sup> Ebd., S. 52.

mit der Geschichte von Herakles ... verbunden hätte«. <sup>7</sup> Mit seinem ganzen Wesen sucht er nach dem Absoluten und meint es in der Torah gefunden zu haben. Aber dieses Gesetz ist Bürde, weil er es nicht erfüllen kann. Er versucht diesem Konflikt mit Gewalt zu entkommen und wird zum Christenverfolger, bleibt aber von einer unerträglichen inneren Not gequält. Die Ruhe und das Erfüllt-Sein des Stefanus schockieren ihn. Die böse Schwermut des Paulus »war mit seiner Hinmordung einverstanden« (Apg 7,60). Aber dann erscheint ihm auf dem Weg nach Damaskus das Licht Christi. Durch diese Begegnung wird die Existenz des Paulus ganz anders.« Er hat eingesehen, daß sein Drang nach dem Absoluten und dem Ewigen seine Erfüllung findet in Christus. Er verlangt deswegen leidenschaftlich nach diesem Christus, so sehr, daß er sagen kann, daß »nicht ich lebe, sondern Christus in mir«. Und Paulus muß dafür den Preis bezahlen: »Ich selber will ihm zeigen, wieviel er leiden muß für meinen Namen« (Apg 9,16). Paulus muß ununterbrochen gegen die Unvollkommenheit des Menschen und die Mittelmäßigkeit der Welt kämpfen. Von hier aus sind seine bisweilen bissigen Bemerkungen an Galater und Korinther zu verstehen. Paulus Sehnen nach dem Durchbruch des Ewigen in die Welt ist so stark, daß ihm der Gedanke, das Evangelium werde nicht bewahrt werden, unerträglich wird. Also wird bei Paulus die Schwermut transformiert durch die Gnade Christi. Sie bleibt schwerer Schmerz, wird aber produktiv. Sie steht im Dienst eines höheren Ideals: der Verkündigung des Evangeliums und eines Lebens in Christus.

Deswegen nennt Guardini die Schwermut den Preis, der zu zahlen ist: der Preis für Kreativität und Einfühlungsvermögen, für eine durchlebte Spiritualität und eine intensive Empfindlichkeit für all das, was sich in seiner Kultur abspielt, für die Empathie am Leiden des anderen und für die Freude, die er kannte. Natürlich sieht auch er den brennend-scharfen Kontrast zwischen der Unvollkommenheit der Welt und der Absolutheit des Ewigen, das in Christus in die Welt einbricht. Auch er erwartet leidenschaftlich die Wiederkunft des Herrn. Auf diesem Hintergrund läßt sich leicht verstehen, warum er die Gedichte Hölderlins und Rilkes, die Figuren Dostojewskis und Thomas Manns nachempfinden kann, gedanklich aber verwerfen muß: sie wollen die Ewigkeit in das Endliche hinabziehen und dadurch zerstören. Darum auch klingen ihm der Tragizismus eines Kierkegaard und die Gedanken Nietzsches vertraut in den Ohren, obwohl er die Konsequenzen solchen Denkens ausschließt. Ihn quält die Gleichgültigkeit des Menschen vor dem endgültigen in Christus gegenwärtigen Heil. Typisch für dieses Ärgernis ist ein Zitat aus *Die letzten Dinge*: »Es macht ganz ratlos, wenn man bei irgend einer Gelegenheit plötzlich sieht, was der neuzeitliche Mensch ernst und was er lässig nimmt. Manchmal scheint es, als wögen die Dinge ihm umso leichter, je mehr sie sich

<sup>7</sup> Ders., *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments*. Würzburg 1940, S. 29.

dem Kern seines Daseins nähern.«<sup>8</sup> Diese Spannung zwischen der prinzipiellen Verwerfung eines Eingeständnisses der destruktiven Kraft der Schwermut einerseits und dem wirklich gefühlten Schmerz, der ihn oft zu pessimistischer Weltsicht verleitet, andererseits ist ein immer wieder gegenwärtiges Charakteristikum im Werke Guardinis. Einen treffenden Beleg hierfür findet man in einem Fragment seines Tagebuches: »Heute in San Lorenzo wurde mir ganz deutlich, daß ich in der Gestalt der jetzt werdenden Welt nicht leben kann. Ich verstehe sie theoretisch; daß ihre Zeit da ist und daß sie ungeheuer sein wird. Ich suche aus meinem Beruf heraus für die Jugend Brücken zu schlagen, damit das Neue irgendwie richtig gemacht und Altes hinübergetragen werden kann, aber ich selbst gehöre nicht hinein. Von einer alten Hausecke weht es mich vertraut an, und die größten neuen Dinge lassen mich kalt. Aber es ist ein beständiger Schmerz – die Worte sind nicht übertrieben – zu sehen, wie ein ungeheurer Apparat all das zerstört, was ich liebe, von innen und von außen her, in den Dingen und im Fühlen des Menschen, Und diese wissen gar nicht, was sie zerstören. Sie finden sich und ihre Art selbstverständlich – ihre Massenhaftigkeit und ihren Lärm, die schreckliche Auskaltung ihres Gefühls, das Mörderische Zurschaustellen der Seele.«

Guardini schwebte immer zwischen Angst und Hoffnung. Sein Glaube ist deutlich eine angefochtener Glaube, der die Frucht von Leiden und »Ringens mit antwortlosen Fragen« ist, wie Rudolf Schneider in einem Brief an ihn schreibt. Aus diesem Ringen erstehen aber Gedanken, die von existentieller Kraft durchwaltet, von Tiefgang und Klarheit gekennzeichnet sind. Gerade dies macht die Anziehungskraft Guardinis aus.

#### DER CHRIST UND DIE SCHWERMUT

Schwermut ist für den Menschen, der sie durchlebt, quälende Bürde, die die dunkle Seite der Existenz hervorkehrt. Sie taucht den Menschen ein in ein Bewußtsein um die Tragik des Seins. Aber sie ist zugleich mehr als ein zur Beschreibung bestimmter psychologischer Zustand; wäre sie darauf reduziert, sie wäre aussichtslos. Um die schwermütige Existenz nicht in Sinnlosigkeit sinken zu lassen, muß sie gedeutet werden. Nur von einer theologischen Anthropologie her kann sie richtig verstanden werden. Wesentlich ist sie – verbunden mit dem Sündenfall – die schmerzliche Erinnerung an das verlorene Paradies, an den unumkehrbaren Verlust der unendlichen Möglichkeiten. Der Schwermütige ahnt, daß die Existenz, wie sie gegenwärtig erscheint, nicht selbstverständlich ist. Es geht also um eine gebrochene Existenz, unvollkommen und verschlossen. Es hätte anders sein können, wenn der Mensch seine Beziehung

<sup>8</sup> Ders., *Die letzten Dinge*. Würzburg <sup>5</sup>1965, S. 24.



zu Gott ausgebaut hätte, wie Er es wollte. So äußert der Schwermütige stärker die Sehnsucht nach Gott. Durch die Erlösung in Jesus Christus wird diese Sehnsucht zum Drang nach dem, was kommen soll. Mit dem Apokalyptiker seufzt der Schwermütige: Maranata, Komm Herr Jesu, Komm bald. Diese Welt wird in ihrer Beschränktheit, Alltäglichkeit und Kleinmütigkeit vom Schwermütigen wie ein Kreuz empfunden. Er fühlt das Feuer der Erlösung in sich und erkennt zugleich, wie die Welt Gott ausschließt. So gibt der Schwermütige lebendiges Zeugnis für den Adel des Menschen und seine Bestimmung zu Höherem. Schwermut wird zum Zeichen der ewigen Unruhe, die uns inneohnt; und sie bleibt quälender Schmerz. Sie droht der Macht des Bösen anheimzufallen, der sich ihrer bedienen will zur Zerstörung des Menschen. Allein wenn es dem Schwermütigen gelingt, die Spannung zwischen der Beschränktheit der Wirklichkeit und der Sehnsucht nach Vollkommenheit auszuhalten, sie in Verbindung zu bringen mit Gott, kann sie getragen werden wie ein Kummer um des Himmelsreiches willen. Gerade dann können ihre Tränen ein Zeichen zukünftiger Seligkeit sein, weil sie Tränen aus Verlangen nach Gott sind.

Vielleicht kann der schwermütige Mensch seine größte Zuversicht in Christus finden: wie muß Er gelitten haben unter der Abweisung der Menschen, Er, die von eben dieser Menschheit ersehnte Herrlichkeit! Auch Guardini spricht in diesem Sinne: »Die Haltung der Grenze, die eben damit die der Wirklichkeit ist. Sie ist Wahrhaftigkeit, Tapferkeit und Geduld. Geduld vor allem. Die eigentliche Lösung freilich kommt erst aus dem Glauben; aus der Liebe Gottes. Erst das Mysterium von Gethsemane – und hinter ihm das dunkle Mysterium der Sünde, mit allem, was sie gebracht hat – erst das gibt die eigentliche Antwort: Daß der Herr ›traurig gewesen ist bis zum Tode‹; und daß er alle Last der Schwere hindurchgetragen hat in dem Willen des Vaters. Erst im Kreuze Christi liegt die Lösung für die Not der Schwermut ... Hier kommt auch die Antwort auf jenes in der Schwermut, für das es ›Lösung‹ auf Erden überhaupt nicht gibt.«<sup>9</sup>

---

9 Ders., *Vom Sinn der Schwermut*, a.a.O., S. 60f.

# Trauer — Schwermut — Melancholie

Anthropologische Phänomene in christlicher Sicht

Von Hubertus Tellenbach

## Die Trauer und die Trauernden

Der Mensch in der Trauer ist von eindrucksvoller Unmittelbarkeit. Wir sehen ihn vom Gram gebeugt, mit leidender Miene; wir hören ihn weinen, stöhnen, seufzen, klagen. Wie ihm das Herz schwer ist, so senkt die Schwere all sein Denken, Fühlen, Gestimmtsein ins ontische Unten. Die Trauer drängt abwärts, schattenwärts. Wenn die Nacht alle Ausschau nach dem Lebendigen verschattet, kommt die Trauer am meisten zu sich selbst. Dann strömen die Tränen. Die Trauer verdunkelt, umdüstert das Dasein. Das Gemüt verliert seine Durchsichtigkeit an die Trübsal. Aller Mut geht unter in der Verzweiflung. Das Leiden der Trauer kerbt die Spuren einer schmerzlichen Verarmung ins Leben. Das Äquilibrium der Befindlichkeit geht verloren. Der Taurige hat vergessen, was »Glück« ist. Glanz und Farbigkeit des Daseins sind geschwunden — Abmattung bestimmt das Kolorit.

Am Anfang sucht die Trauer keinen Trost. »Rahel will sich nicht trösten lassen« (Jer 31,15). Es stehen die Bilder der Trauer vor der Seele und wollen nicht weichen. Die Trauer wirkt erschöpfend. Die Appetenz ist gering — Hunger will sich nicht melden. Der Mensch magert ab. Welk wird der Leib, das Antlitz bleich und falb. »Er zehrte aus mein Fleisch und meine Haut« (Klgl 3,4). Die Vitalgefühle sind zumeist erloschen. Die Triebwelt sucht nicht nach Zielen. Leise ist der Schlummer — und nicht erquickend. In der Trauer ist der weibliche Leib oftmals nicht menstruiert.

Die Räumlichkeit des Daseins verändert sich. Alle große Dichtung<sup>1</sup> weiß es: die Trauer schließt ein. »Er hat mich ummauert, ich kann nicht entrinnen« (Klgl 3,7). Das ganze Dasein stagniert, weil die Zukunft verhangen ist. Alles Antizipierende der Zeitlichkeit ist erloschen. Der Taurige weiß nicht, wie es weitergehen soll. »Mit Quadern hat er mir den Weg verriegelt« (Klgl 3,9). Die Sinne sind gedämpft. Die Welt ist nicht mehr hell und leuchtend. Wenn sie sich dem Taurigen wieder zu öffnen beginnt, taucht sie in die Stimmung der Trauer ein. Das schlichte Lied weiß darum, in der Trauer um verlorene Liebe. »Die Wege nach Zion trauern, niemand pilgert zum Fest« (Klgl 1,4). »Trauern ließ er [der Herr] Wall und Mauer« (Klgl 2,8). Die Klangwelt tönt dumpf und

---

<sup>1</sup> Im Reich der Dichtung tönt uns die Trauer vor allem aus den Klageliedern des Alten Testaments.

bang. Das Fühlen vermittelt keine Nähe mehr. Das Schmecken der Trauer ist bitter. »Er speiste mich mit bitterer Kost und tränkte mich mit Wermut« (Klgl 3,15). Die frische Trauer mag laut sein, klagen, flehen, ja schreien – eine länger anhaltende ist oftmals leise, ja stumm. Die Psychiatrie kennt Vertrauerungen, die in Dauer und Intensität inkongruent sind zum Anlaß (sog. »depressive Reaktionen«).

Die verhaltene leise Trauer versammelt sich im *Kummer*. Die lange Bekümmernung ist ein langsames dem-Leben-Absterben. Man fällt der Vereinsamung anheim. Im langen Kummer kann die Trauer zuweilen aus der ständigen *prae-sentatio* des Bewußtseins schwinden. Dann kann der Psychiater eine pathologische Deviation antreffen, in welcher dem zehrenden Kummer von der Leiblichkeit her eine Überernährung entgegenwirkt und zum »Kummerspeck« führt. Auch das ist für die Psychiatrie – die transkulturelle – von Interesse, daß im Orient die Trauer sich im Kultischen einen Ausdruck gibt, von alters her ritualisiert wird. »Ich lege allen ein Trauergewand um und schere die Köpfe kahl« (Am 8,10). Der Orient kann die Trauer gleichsam delegieren an die Klagen der »Klageweiber«.

Das Humanum, welches das sinkende Dasein der Trauer aufzurichten trachtet, heißen wir *Trost*. Er durchbricht das Verharren in der Bekümmernung, wenn sein Wort andere Seiten des Menschseins aufwecken kann und im Gemüt den sinkenden Mut wieder hebt<sup>2</sup>:

Keins wie dein festes wort  
Sucht so bestimmt den trost  
In dem was wir erlost  
Des wahren friedens hort.

Keins wie dein fromm gemüt  
Bespricht so leicht den gram  
Der eines abends nahm  
Was uns im tag geglüht.

Die Trauer *verlangt* nach dem Trost. Wie oft die Wendung in den Klaged Liedern: »Ich habe keinen Tröster«, oder: »Fern sind alle Tröster, mich zu erquickern« (Klgl 1,16). Es ist der Blick in die Zukunft, welchen der Tröstende dem Vertrauten aufscheinen läßt. Er weckt in ihm die Hoffnung wieder auf, die von der Trauer war konsumiert worden. *Deshalb ist der Trost das Retten-de, und die Hoffnung der Trauer wahrer Kontrapunkt*. Wenn die Seele in der Trauer zusammengeschürzt ist, so sagt der Psalmist: »Du hast mir Raum ge-

2 St. George, *Taurige Tänze*, in: Ders., *Das Jahr der Seele*. Berlin 1928.



schaffen«, oder: »Mein Herz machst Du weit.«<sup>3</sup> Durch das Sympathetische des Tröstenden wird das Dasein langsam heller; das Eingetrübte weicht der Klarheit. Es entfaltet sich ihm die Geduld, die ihn zu harren lehrt.

Daß die Trauer nicht jenes Trostes harrt, der ihr im Binnen der Welt gespendet werden kann, daß sie vielmehr über die Welt hinausgreift nach einem Glück, in dem sie an ihr Ende kommt: das kann man aus der *Litanei* erfahren, die Stefan George gedichtet hat<sup>4</sup>:

Tief ist die trauer  
                   die mich umdüstert  
 Ein tret ich wieder  
                   Herr! in dein haus ...

Hier sucht eine fromme Trauer das Aufgenommen-Sein von Gott, um Lösung bittend von vergeblichem Hoffen, Sehnen, Ringen, und um neue Leuchtung im Glauben-Können. Jenseits dieser einmaligen Bewegung, die keine *Permanenz* überirdischer Tröstung gewärtigt: ganz anders die Seinsweise der »Trauernden«, von der die Bergpredigt spricht.

In Abhebung von dem in seiner augenblicklichen Zuständlichkeit gesehenen Phänomen der Trauer zeigt die Sicht auf die Trauernden ein *Geschehen*. Sie zeigt in den umgreifenden Dimensionen göttlichen und oberen Menschseins daseinsformende Mächte, die ein Leben lang am Werk sein können, die sich aber durchaus nicht durch die Stimmung der Trauer bekunden müssen, indessen sie doch der Physiognomie die Runen eines bewegten geistig-seelischen Binnen einkerben.

Das zählt zum galilei-haft Neuen in Freuds<sup>5</sup> analytischer Psychologie, daß er die Trauer dynamisch sieht: als *Trauerarbeit*. Zwar schattet er den Trauernden ab gegen die Sphäre des Trostes; denn ihn fasziniert allein das Prozessuale der »schweren Trauer«, die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person ist. Seine kühle Sprache analysiert daran die »Trauerarbeit« des Binnen, das sich in Analogie zur Physik im *psychischen Apparat* bewegt, versuchend, die libidinösen Verknüpfungen von dem nicht mehr bestehenden geliebten Objekt abzuziehen. Warum diese Ablösung der Libido ein Sträuben gegen einen so schmerzhaften Vorgang bewirkt: das versteht der psychische Apparat nicht, weil sein Verständnis der Liebesfähigkeit notwendig extrem ungeschichtlich ist. Nachdem er diese Ablösung mit der Zeit hat bewirken können, behält seine Realitätsprüfung die Oberhand. Das Ich wird wieder frei und »unge-

3 Vgl. auch Ps 119,32 und die Ausdrücke für die Räumlichkeit von »trösten«.

4 St. George, *Litanei*, in: Ders., *Der siebente Ring*. Berlin 1931.

5 S. Freud, *Trauer und Melancholie*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, X: *Werke aus den Jahren 1913/1917*. Frankfurt/Main 1967.

hemmt«. Damit ist die Trauerarbeit vollendet. An ihr ist das Unbewußte nicht beteiligt – in der Melancholie dagegen liegt ein dem Bewußtsein *entzogener* Objektverlust vor. Somit ist Trauerarbeit ein innerer *Vorgang*, eine Aktivität des Subjekts in einem auf Beendigung abzielenden Prozeß.

Die *Trauernden* der Bergpredigt sind durch eine durchgängige Sinnentnahme aus *Welt und Überwelt* bestimmt und formen ihr »in-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein«<sup>6</sup> nach den Weisen ihrer religiösen Erfahrung. Sie sind alles andere als »Schlechtweggekommene« im Sinne Nietzsches, die nichts besäßen als eine illusionäre Anwartschaft auf jenseitige Vorrangigkeit. Der Sinngehalt des Trauerns erweitert sich, wenn man ihn durch Luthers Übersetzung mit »die da Leid tragen« in seine volle existentielle Bedeutung hebt. Der *Geschehenscharakter* des Trauerns und Leid-Tragens wird deutlich, wenn Kierkegaard sagt: »Das religiöse Handeln ist am Leiden kenntlich.« Dieses Leiden »ist das höchste Handeln im Innern«.<sup>7</sup> Die innere Existenz wird darin umgebildet. Das weckt die Vorstellung, Gott könne durch dieses leidende Handeln der inneren Existenz affiziert, durch das Trauern auf den Trost hin bewegt werden. Demgemäß kann dieser Trost nicht als ein Beschwichtigen oder Wegnehmen verstanden werden. Trost ist die Bewegung, die *durch das Leiden aufrichten* will, so daß der Leidende in seinem Leiden fröhlich sein kann. Der Trost soll die Gewißheit verleihen, daß der Leidende durch das Leiden *verherrlicht* wird. Er soll die Gewißheit geben, daß das Leiden den Sieg gebiert: *die Effulguration der Seligkeit*. Das Trauern ist ein Dauern. »Die Wirklichkeit des Leidens ist seine fortwährende Dauer« (Kierkegaard) – just in der Perspektive, in der das ganze Leben Christi als Leiden angesehen werden kann. Der Trauernde würde die Glorie seines existentiellen Ranges verleugnen, sofern er aus dem Leiden herausdrängt. Aus der gleichen Tiefe der Anschauung rührt Nietzsches Wort: »Es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können.«<sup>8</sup> Aus einer anderen Weltzeit, doch diesem Geiste verwandt, stammt Jesajas Wort: »Gott wohnt in einem zerschlagenen Herzen« (Jes 57,15). Das zeigt die wesentliche Bedeutung des leidenden Trauerns für das Gottesverhältnis. So wendet sich denn der Spruch aus der Bergpredigt an die Trauernden als an jene, die – mühselig und beladen – mit existentieller Notwendigkeit in der Bedrängnis der Trauer leben; nicht aber an jene, die heute trauern und morgen aus der Trübsal des Trauerns fliehen möchten. Christi Rede ist nicht für einen augenblicklichen Zustand gedacht, vielmehr für jene, die das Trauern als Habitualverfassung existieren, d.h. für die *anima naturaliter christiana*. Diese ist

6 L. Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. München 1962, S. 504f.

7 S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, II. Teil. ges. Werke, 16. Abtlg. Düsseldorf/Köln 1958, S. 140ff.

8 F. Nietzsche, *Was ist vornehm?*, in: *Jenseits von Gut und Böse*. Werke in 3 Bde. München 1976, Bd. 2.

dessen inne, daß die schwerste der Lasten das Bewußtsein der Schuld ist und daß die Aufhebung der in der Sünde geschehenden Sonderung von Gott eine leichte, nachzitternde Last ist, die mit Freuden getragen wird. Auf solche Rückstrahlungen aus der Sphäre des Religiösen kann eine anthropologische Psychiatrie nicht verzichten, wenn sie nicht an der Wirklichkeit vorbeisehen will, daß der Mensch auf das Über-die-Welt-hinaus-sein angelegt ist – und daß der Sauerteig der Christlichkeit das Dasein europäischen Menschentums durchdringt. Auch gilt, daß diese Struktur des »Über-hinaus« zu psychopathologischen Fehlverarbeitungen im Sinne »Existentieller Neurosen«<sup>9</sup> führen kann. Selbst Nietzsches Fluch auf das Christentum kann die intellektuelle Rechtschaffenheit nicht entmächtigen, mit der er die Tiefen christlicher Sinngehalte auslotet – insbesondere hinsichtlich der Bedeutung des Leidens für alle menschliche Größe. Der Leidende »holt eine Bestimmung von *Freiheit* aus dem heraus, was als *Notwendigkeit* bestimmt ist.«<sup>10</sup> Dieser Kontext steht im inneren Zusammenhang der Bergpredigt. Er nimmt deren Verheißung des Tröstenden in der Totalität ihrer befreienden Wirklichkeit, die dem entspricht, daß der Trauernde das ihm bestimmte Leiden *frei übernimmt und gestaltet*. Auch hier ist die Nähe zu Nietzsches Entscheidung für den *amor fati* evident.

So sieht sich der Geist im Angesicht der Verheißung der Bergpredigt einer ungeheuren Waage gegenüber, deren eine Schale mit der Seinsweise der Zeitlichkeit, deren andere Schale mit der Seinsweise der Ewigkeit belastet ist. Er sieht diese Waage um das Gleichgewicht vibrieren, das darin besteht, daß die Zeitlichkeit umwillen des Ewigen da ist, im Ewigen die Saat der Zeitlichkeit aufgeht. Wer in seiner Trauer von der Welt getröstet zu werden vermag, zählt nicht zu denen, welche die Tröstung der Bergpredigt gewärtigen. Deren Gewicht ist so ungeheuer, daß ihr Trost im Heiligen Geist als dem Tröster, dem »Paraketen«, vergottet worden ist. So unterschied später Paulus (2 Kor 7,9-10) in der ihn kennzeichnenden Radikalität der Alternativen eine »gottgewollte Traurigkeit«, die eine »Sinnesänderung zum Heil« verursache von einer »weltlichen Traurigkeit«, die zum Tode führe. Schon Jeremia (31,13) wußte um die Koinzidenz von zeitlichem Trauern und ewigem Trösten, wenn er seinem Volk verhiess: »So spricht der Herr: Ich verwandle ihre Trauer in Jubel, tröste und erfreue sie nach ihrem Kummer.« Und wie bewegend, von dem dichterischen Johannes (16,20) Christi Vergleich mit der Gebälerin zu vernehmen: ihrer Not *vor* – ihrer Freude *nach* der Geburt. Und wer ließe sich nicht von Brahms' *Deutschem Requiem* erschüttern, wenn er den Psalmen-Ton hört: »Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten. Sie gehen hin und weinen und tragen edlen Samen, und kommen mit Freuden und bringen ihre Garben« (Ps 126,5-6).

<sup>9</sup> V.E. von Gebattel, Zur Sinnstruktur der ärztlichen Handlung, in: Ders., Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Berlin 1954.

<sup>10</sup> S. Kierkegaard, *Eine Gelegenheitsrede (II/B)*, 18. Abtlg., a.a.O.



## Schwermut

Das Wissen um die Schwermut ist so alt wie das Abendland. Im XXX. der *Aristotelisch-Theophrastischen Problemata* liegen seine Ursprünge, in denen das Wesen der Schwermut schon umfassend gesehen und gesagt worden ist.<sup>11</sup> Seine Begründer gaben ihr den Namen »Melancholia«, der bis heute als literarischer Topos gültig blieb.<sup>12</sup> Erst seit zwei Jahrhunderten erscheint »Melancholie« auch als Begriff für psychotische Depressivität<sup>13</sup>, während die aristotelische Melancholia vor allem seit Kierkegaard »Schwermut« genannt wird.<sup>14</sup> Das *Problema* fragt: »Warum sind alle außergewöhnlichen Männer (*perittoî*) in Philosophie oder Politik oder Dichtung oder in den Künsten offenbar *melancholicoi*?« Daß der *Perittós*, der geniale Typus Mensch, in Schwermut fällt, kann aus ganz unterschiedlichen Konstellationen heraus erfolgen: »durch das Bezwungensein vom Schicksal im Sinne des Tragischen (der König Ödipus); durch das Sich-Versagen des genialen Impulses, der ohne erkennbaren Grund ein Versiegen der schöpferischen Kraft herbeiführt; durch ein Sich-Verweigern der *Hyperbolé*, die der genialen Bereitschaft aufgegeben ist (der Dichter Heinrich von Kleist); durch das Nicht-Zureichen oder Versiegen der vitalen Kraft, die das hohe Ziel sieht, aber den Weg dorthin nicht mehr leisten kann (der Dichter Franz Grillparzer); durch Erfüllung des Auftrags der *Exallagé*, der so ungeheure Kräfte verzehrt, daß das Nichts sich meldet als ›Stockung des Geistes‹ und den Abgrund der Schwermut aufreißt (der Philosoph Sören Kierkegaard)«. <sup>15</sup> W. Szilasi erkennt in der Seinsweise der Schwermut den »Auftrag, gegen die Mächte der Finsternis und gegen die Trägheit des eigenen Herzens zu kämpfen – wobei ein jedes Bestehen des Auftrags nur größere Hellsicht für noch Unbestandenes zurückläßt, neue Verzweiflung am Wert des Zurückgelegten als Rache des Geheimnisses für seine Erhellung. Ein solcher Auftrag ist seinem Wesen nach unerfüllbar, weil unabschließbar«; und so ist Schwermut »schwer tragen an der Kraft, die an der Nichtbewältigung der Aufgabe ihre Wunden holt, schwer tragen am Versinken in der Allheit, die das Menschsein doch auf sich selbst zurück verweist.«<sup>16</sup> R. Guardini hat die Schwermut das »vielleicht schmerzlichste menschliche Phänomen« genannt, »die Not der Ge-

11 Vgl. die Übersetzung der *Problemata* für die Gesamtausgabe der Werke des Aristoteles, Bd. XIX, im Akademieverlag, Berlin, durch H. Flashar.

12 Vgl. J. Glatzel, Melancholie – literarischer Topos und psychiatrischer Krankheitsbegriff, in: *Daseinsanalyse* 5 (1988), S. 27-40.

13 Vgl. M. Schmidt-Degenhard, Phänomenologische Begriffsbestimmung der Melancholie, in: C. Mundt/P. Fiedler/H. Lang/A. Kraus (Hrsg.), *Depressionskonzepte heute*. Berlin u.a. 1991.

14 Vgl. H. Tellenbach, Phänomenologie der Schwermut, in: *Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie* 31 (1983), S. 100-113.

15 Ders., Melancholie. Berlin u.a. 1983, S. 220, S. 11f.

16 W. Szilasi, *Macht und Ohnmacht des Geistes* (V. 5b). Freiburg 1946.

burt des Ewigen im Menschen«. <sup>17</sup> Von den das Wesen der Schwermut in nachgerade ungeheurer Weise bekundenden autobiographischen Schriften Kierkegaards ausgehend, hat Guardini eine Deutung der Schwermut gegeben, die über die schmerzlichen Erfahrungen des nordländischen *homo religiosus* hinaus aus dem *Sinn der Schwermut* nachgeht. Daß in diese Sinnerschließung ein langer innerer Umgang mit dieser Anfälligkeit der *Perittoi* eingegangen ist, verraten Spuren spezifischer Facetten schwermutvollen Erlebens bei Goethe (*Werther*), Nietzsche, Kleist, Michelangelo, Kohelet — wie überhaupt Guardinis Sensorium für dieses Sujet des Außerordentlichen nicht ohne eigene Nähe zu jenem Bodensatz an Schwermut verständlich ist, der jedem Typus höherer Geistigkeit eigen ist. Wenn Guardini am Ende sagt: »Erst im Kreuz Christi liegt die Lösung für die Not der Schwermut«, so bedauert der Leser, daß Guardini im Schlußwort gesteht, davon nicht mehr handeln zu können — ebenso wenig von christlichen Antworten auf die Fragen der Schwermut, die er in den Briefen des Apostels Paulus angedeutet sah.

Was mir in Untersuchungen von Werkschöpfungen genialer Schwermütiger eindeutig schien, war »ein mächtiges Transzendieren auf die höchsten Wirklichkeiten eines Daseins — im Sinne des Ent-Deckens von Wahrheit« <sup>18</sup> (*Aletheia* im Sinne Heideggers). <sup>19</sup> Gleichwohl mischt sich in diesen schöpferischen Höhenflug immer wieder die Schwermut. In den unvermeidlichen Ermattungen kommt das Gefühl des Zurückbleibens hinter dem zwingend hohen Selbstanspruch als »Stockung im Leben des Geistes« immer wieder zum Durchbruch. Deshalb spricht Kierkegaard in einem ursprünglichen, *nicht-klinischen* Sinne von einer »Krankheit des Geistes«. »Was dem Gestaltungswillen aufgegeben ist, steht, wenn das Dasein unter das Verdikt der Schwermut tritt, unübersteiglich vor ihm.« <sup>20</sup> Schwermut ist ein seelischer Druck, den »alle Spannkraft der Seele, alle Tatkraft der Freiheit nicht heben kann«. <sup>21</sup> Dieser Druck hat etwas Dämonisches. »Alles Bilden des Geistes tritt unter die Anmutung der *Vergeblichen, Nichtigen, Nichtgeglückten*. So verbrannte Kleist alle seine Werke — wie man auch von Michelangelo sagt, er habe eines Abends schwermütig alle seine kostbaren Zeichnungen am Kaminfeuer verbrannt.« <sup>22</sup> Schwermut kennt die unterschiedlichsten Formen der Zeitlichkeit: sie kann sehr kurzzeitig sein, aber auch zu jahrelanger Unfruchtbarkeit führen, wo man — so die Klage von Grillparzer — nur das Dasein eines »gesunden Menschen« — will heißen:

<sup>17</sup> R. Guardini, *Vom Sinn der Schwermut*. Zürich 1949.

<sup>18</sup> H. Tellenbach, *Phänomenologie*, a.a.O.

<sup>19</sup> Vgl. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt/Main 1949.

<sup>20</sup> H. Tellenbach, *Phänomenologie*, a.a.O.

<sup>21</sup> S. Kierkegaard, *Tagebücher I*. Düsseldorf/Köln 1962, Bd. 4 A 60, Bd. 3 A. 56.

<sup>22</sup> H. Tellenbach, *Phänomenologie*, a.a.O.

ein Dasein der Mittelmäßigkeit führt. Darin zeigt sich der große Unterschied zur psychotischen Melancholie, daß die Schwermut sich nicht in leiblichen oder leibnahen Phänomenen zum Ausdruck bringt: nicht in Störungen der Rhythmizität, nicht in sog. Vitalstörungen; nicht in Störungen des alltäglichen Handelns, Denkens, Wollens. Eher kann aus der *Überfülle* genialer Impulse eine unsägliche Qual wachsen, weil die plastische Kraft nicht zureicht, den Andrang der Fülle ins geistige Gebilde einzuformen. All dies ist Schwermut – wie Nietzsche sagt: »Geist der Schwere« – »amorphes geistiges Unvermögen bei gleichzeitiger quälender Brunst«.<sup>23</sup>

Solange die Schwermut zu den Geschicken des Abendlandes gehört, so reich und vielfältig ihre Bekundungen sind: nur einer aus der unabsehbaren Schar der ihr Wesen Dichtenden und Denkenden hat sie in die *Perspektive der Christlichen* gestellt: Sören Kierkegaard. Er gesteht, Tag um Tag in der Jahre Lauf Gottes Beistand gegen eine entsetzliche Schwermut nötig gehabt zu haben; »denn er ist mein einziger Mitwisser gewesen, und nur im Vertrauen auf sein Mitwissen ... hab' ich aushalten können, was ich ausgehalten, und Seligkeit darin finden können.«<sup>24</sup> In schwermütiger Liebe zu den Menschen sei er ihnen behilflich gewesen, Trost für sie zu finden: vor allem »Klarheit des Gedankens ... über das Christentum ... Weit zurück geht der Gedanke, daß da in jeder Generation zwei oder drei sind, die den anderen geopfert werden, um in entsetzlichen Leiden zu entdecken, was den anderen zugute kommt; auf diese Weise verstand ich schwermütig mich selbst, daß ich dazu ausersehen sei.«<sup>25</sup> Daß es ihm gelingt, »das Leiden seiner Schwermut im Transzendieren auf das absolut Transzendente, d.h. auf Gott hin, dialogisch vor Gott auszubreiten: das hängt innig zusammen mit seiner Überzeugung, daß das *Leiden* in der Endlichkeit im Angesicht des Unendlichen ein *Siegen* ist.«<sup>26</sup> So mag deutlich werden, wie entschieden die Schwermut sich in Kierkegaards Dasein mit christlicher Substanz durchdrungen hat. Ihm gilt es zu sehen, »daß ich den Gedanken meiner Schwermut wirklich mit Gott zusammen denke. Auf diese Weise muß meine Schwermut gehoben werden und muß mir das Christliche näher kommen.«<sup>27</sup>

### Melancholie

Wer nie einen Eindruck von der seelischen Versteinerung, der geistigen Ohnmacht und der Nichtigung der Welt des Menschen in der tiefen psychotischen

23 S. Kierkegaard, *Tagebücher I*, a.a.O.

24 S. Kierkegaard, *Die Schriften über sich selbst*. Düsseldorf/Köln 1961, Bd. 13, S. 560, S. 566. 25 Ebd.

26 H. Tellenbach, *Phänomenologie*, a.a.O.

27 Ders., *Tagebücher II*, a.a.O., S. 250.



Melancholie gewinnen konnte; von dem Eingeschlossensein in einem dem Gesunden unvorstellbaren, keinem Anlaß kommensurablen Leiden: dem kann ehestens das 17. Kapitel des apokryphen Buches der Weisheit im Alten Testament (Weis 17,5ff.) eine Ahnung von der Atmosphäre der Melancholie nahe bringen. Die »Weisheit Salomonis« gibt eine eindrückliche Schilderung der Plagen, mit denen Jahwe die Ägypter schlug, als sie dem jüdischen Volk den Auszug verwehrten. Da ist die Rede von einer Finsternis, die der melancholischen Verdüsterung nahe kommt: »Keine Kraft irgendeines Feuers war stark genug, Licht zu bringen; nicht einmal der strahlende Glanz der Gestirne vermochte es, diese entsetzliche Nacht zu erhellen ... Jene, die immer versprochen, Furcht und Verwirrung von der kranken Seele zu bannen, kranken nun selber an einer lächerlichen Angst ... Sie aber, die wie sonst schlafen wollten, wurden bald durch Schreckgespenster aufgescheucht, bald durch Mutlosigkeit gelähmt; denn plötzliche und unerwartete Furcht hatte sie befallen. So wurde jeder dort, wo er zu Boden sank, ein Gefangener, der in einem Kerker ohne Eisenfesseln eingeschlossen war ... Die ganze Welt stand in strahlendem Licht, und alle gingen ungehindert ihrer Arbeit nach. Nur über jene breitete sich drückende Nacht aus ... Doch mehr als unter der Finsternis litten sie unter ihrer eigenen Angst.«

Die so beschriebene Verfinsterung des ganzen Daseins ist dem Erleben melancholischen Leidens sehr verwandt. Die Sinne des Melancholischen verlieren ihre erschließende Kraft. Sie sehen die helle Welt, doch hat diese Helle für sie keine Leuchtkraft. Sie hören die Klänge, aber deren Klingen bewegt das Gemüt nicht mehr. Riechen und Schmecken werden stumpf. Der Geist verliert seine Lebendigkeit. Vom Tätigsein, dem in gesunder Zeit die gediegene Ordentlichkeit und korrekte Pflichterfüllung des *typus melancholicus*<sup>28</sup> galt, ist er in der Psychose wie durch eine unendliche Ferne ausgeschlossen. Alles Hoffen, kraft dessen das Leben vordem von der Zukunft her gestaltet wurde, verliert seine transzendierende Kraft und mit ihr jede Aussicht auf Zukunft im Sich-vorweg-sein.<sup>29</sup> Der Melancholische ist eingekerkert in eine namenlose Angst, die ihn drängt, sich selbst zu vernichten. All dieses unsägliches Leiden ist den Seinsweisen des Leidens Gesunder nicht vergleichbar. Es ist ein denaturiertes perversiertes Leiden, mit dem der Melancholische als etwas seinem Ich Auferlegten, Fremden, sich nicht identifizieren kann. Obwohl in tiefste Trauer versenkt, klagt er, nicht traurig sein zu können. Traurig steht er neben einer Traurigkeit, die er nicht als die seine empfindet. Dergestalt wird er in

28 H. Tellenbach, *Melancholie*, a.a.O.

29 Vgl. V.E. von Gebattel, *Prolegomena*, a.a.O.; weiterhin A. Kraus, *Sozialverhalten und Psychose Manisch-Depressiver*. Stuttgart 1977; B. Pauleikhoff, *Person und Zeit*. Heidelberg 1979; A. Fernandez-Zoila, *Le Temps de l'Ordre et l'Ordre du Temps*, in: H. Tellenbach/Y. Pélicier (Hrsg.), *La Réalité, le Comique et l'Humour*. Paris 1981.

einer eisigen Verzweiflung festgehalten, deren Tilgung er nur von seinem Tod erwarten kann.

So muß es denn auch zu den Erschwernissen des Daseins in der Melancholie gehören, daß das Versagen des christlichen Hoffen-Könnens dem Melancholiker jede Aussicht nimmt, sich durch das Vermögen des Transzendierens selbst zu helfen – ja darüber hinaus sogar die Zuwendung christlichen Helfens und Tröstens empfangen zu dürfen. Ist schon das Angelegtsein des *typus melancholicus* auf Überwelt nicht eben ausgeprägt, so schwindet in der tiefen Psychose völlig, was davon zuvor lebendig war. Um so mehr ist von Seiten des Arztes jene sympathetische Nähe gefordert, die der Haltung eines christlichen Personalismus im Sinne von Gebtsattels entspricht.<sup>30</sup> Doch kann auch diese Nähe oft nicht mehr bewirken als den inständigen Versuch, im Patienten immer wieder ein Hoffen auf eine – prinzipiell jederzeit mögliche – spontane Rückbildung der Psychose auf den Weg zu bringen. Das meint H. Müller-Suur, wenn er sagt, die Aufgabe des Therapeuten bestehe zunächst und vor allem darin, dem Kranken zu helfen, im Dunkel der Nacht zu versuchen, auf das Leuchten der Sterne zu achten.<sup>31</sup>

---

30 Vgl. H. Tellenbach, Melancholie, a.a.O.; Ders., V.E. von Gebtsattel und das Problem der Person in der Psychotherapie, in: *Daseinsanalyse* 7 (1990), S. 157-166.

31 Vgl. H. Müller-Suur/K.P. Kisker, Aus einem Briefwechsel: Analogiegedanken und Fragen der Mimesis in einem metapsychiatrischen Dialog, in: *Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie* 36 (1988), S. 21-38.

### Kundrys Lachen, Weinen und Erlösung

Eine Betrachtung zu Richard Wagners »Parsifal«

Von Dieter Borchmeyer

#### 1.

Je stärker Künste und Künstler im 18. und 19. Jahrhundert den Boden des christlichen Glaubens unter den ästhetischen Füßen verloren haben, desto emphatischer, um nicht zu sagen: verzweifelter scheinen sie um Erlösung gerungen zu haben. Von Goethes *Faust* bis zu Gustav Mahlers *Achter Symphonie* reicht die Reihe der Erlösungsschlüsse, in denen eine heillos säkularisierte Kunst noch einmal herbeizuzwingen sucht, was längst durch religiöse Skepsis zersetzt ist.

Kein anderer Künstler des 19. Jahrhunderts ist – inmitten aller Religionszersetzung durch Junges Deutschland, Linkshegelianismus und Feuerbachsche Reduzierung der Theologie auf Anthropologie – stärker von der Erlösungsidee bewegt worden als Richard Wagner. Diese Idee zieht sich vom *Fliegenden Holländer* bis zum *Parsifal* leitmotivisch durch sein musikdramatisches Werk. Auch in seinen Schriften taucht sie in immer neuen Variationen auf. Sein »Weltabschiedswerk«, das sich zur Verstörung Nietzsches zu einem mythisierten Christentum zurückwendet, schließt mit dem berühmten Vers »Erlösung dem Erlöser«, der den Interpreten bis heute Kopfzerbrechen bereitet – überflüssigerweise, denn sein Sinn ist vom dramatischen Kontext her deutlich zu erschließen. Daß der »Erlöser« im *Parsifal* kein anderer ist als Jesus, geht aus allen Stellen, an denen dieser Begriff auftaucht – mit einer bezeichnenden Ausnahme – unmißverständlich hervor.

Der Schlußvers weist zurück auf die »Heilandsklage« in Parsifals Vision nach dem Kuß Kundrys. Als er sich entsetzt von der dämonischen Verführerin losreißt, schon die Wunde des Amfortas in seinem Herzen brennen spürt, gerät er, wie es in der szenischen Anweisung heißt, »in völlige Entrücktheit«: Er sieht den Gral vor sich und vernimmt »des Heilands Klage«,

die Klage, ach, die Klage  
um das entweihte Heiligtum:  
»Erlöse, rette mich  
aus schuldbefleckten Händen!«<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Parsifal* wird (in modernisierter Orthographie) zitiert nach: Richard Wagner. Gesammelte Schriften und Dichtungen. Leipzig <sup>2</sup>1888, Bd. X, S. 324-375. Auf Seitenangaben wird im folgenden verzichtet.



Den Händen nämlich des Amfortas, des »sündigen Hüters des Heiligtums« (Wagner).<sup>2</sup> Diese »Erlösung« geschieht, indem Parsifal, welcher der Verführung Kundrys nicht erlegen ist und den durch die Sünde seines Hüters verlorenen heiligen Speer zurückgebracht hat, Amfortas als Gralskönig ablöst. Er bringt so »Erlösung dem Erlöser«. Das und nichts anderes ist der Sinn dieser Formel.<sup>3</sup>

Bedeutet das aber nicht, daß Parsifal ebenfalls ein Erlöser ist, sogar ein größerer als Jesus, der ja der Erlösung durch Parsifal bedarf? Wagner hat es im abgeschlossenen Text des *Parsifal* peinlich vermieden, diesen Eindruck zu erwecken und den Titelhelden als Initiator der Erlösung erscheinen zu lassen. Sagt Parsifal z.B. noch im Entwurf von 1877 zu Kundry: »Ich will dich lieben und erlösen«,<sup>4</sup> so heißt es im endgültigen Text: »Lieb und Erlösung soll dir werden«. Damit ist zum Ausdruck gebracht, daß Parsifal sich nicht als Subjekt, sondern als Medium der Erlösung versteht. Seine Reaktion auf die Heilandsklage zeigt, daß er, mit der Erlösung des im Gral anwesenden Jesus beauftragt, gleichwohl in die Grenzen des Menschlichen gebannt bleibt. Voll Reue über sein Versagen in der Gralsburg stürzt er auf die Knie: »Erlöser! Heiland! Herr der Huld! / Wie büß ich Sünder solche Schuld?«

Parsifal bleibt der menschlichen Gebrechlichkeit unterworfen, doch weiß er seit der Heilandsvision, daß er von Jesus zum Werkzeug des Heils, der Erlösung ausersehen ist. »Auch dir bin ich zum Heil gesandt«, sagt er zu Kundry und läßt keinen Zweifel daran, wer als »des einz'gen Heiles wahrer Quell« anzusehen ist. Er ist es, mit dessen Zeichen – dem »Zeichen des Kreuzes« – der Zauber der Klingsorwelt gebannt wird. Jesus bleibt das Subjekt der Erlösung, und er bedient sich des Werkzeugs Parsifal, um sich selbst Erlösung zu bringen. Das ist die Paradoxie der Schlußformel »Erlösung dem Erlöser«.

Es war jedoch von einer Ausnahme die Rede, einer Textstelle, an der Parsifal eindeutig als »Erlöser« titulierte wird – als Erlöser aus eigener Kraft. Es ist Kundry, die ihn im zweiten Akt so nennt:

Bist du Erlöser,  
was bannt dich, Böser,  
nicht mir auch zum Heil dich zu einen?  
Seit Ewigkeiten harre ich deiner,  
des Heilands – ach! – so spät ...  
den einst ich kühn geschmäht.

Parsifal wird hier wirklich zum Erlöser, zum Heiland, zur Wiederverkörperung Jesu, den Kundry einst auf dem Kreuzweg verlacht hat. Aber wohlgemerkt: so redet die Verführerin. Die Erlösung, das Heil stellen sich ihr als geschlechtliche Vereinigung mit

2 Programmatistische Erläuterung zum *Parsifal*-Vorspiel, zit. nach D. Borchmeyer (Hrsg.), Richard Wagner, Dichtungen und Schriften. Frankfurt/Main 1983, Bd. IV, S. 380.

3 Vgl. dazu ausführlicher D. Borchmeyer: Erlösung und Apokatastasis. *Parsifal* und die Religion des späten Wagner, in: G. Heldt (Hrsg.), Richard Wagner: Mittler zwischen Zeiten. Festvorträge und Diskussionen aus Anlaß des 100. Todestages, Schloß Thurnau 1983. Anif/Salzburg 1990, S. 127-157. Einige Passagen aus dieser Abhandlung sind in den vorliegenden Beitrag übernommen.

4 Ebd., S. 371.

Parsifal dar. Er soll sich als Heiland fühlen, ja sie verheißt: »Mein volles Liebes-Umfangen läßt dich dann Gottheit erlangen.«

Spricht Kundry hier nicht wie die Schlange des Paradieses? Diese Parallele ist in der Tat von Wagner beabsichtigt. »Die Schlange des Paradieses kennen Sie ja, und ihre lockende Verheißung: eritis sicut Deus scientes bonum et malum.« So Wagner über diese Szene in seinem Brief an Ludwig II. vom 7. September 1865. Was die Schlange Eva verheißt, das verspricht Kundry hier Parsifal – wie einst Venus dem Tannhäuser: »ein Gott zu sein«. Doch wie Tannhäuser das Bewußtsein, »sterblich« zu sein, nicht verliert, »aus Freuden« sich »nach Schmerzen« sehnt (1. Akt, 2. Szene), so wird Parsifal durch das Mitleiden der Leiden des Amfortas vor der Verführung zur vermeintlichen Göttlichkeit bewahrt. Erlöser, Heiland, Christusfigur zu sein, diese Rolle sucht die Versucherin ihm vergeblich aufzudrängen! In keinem Moment sieht er sich selbst – oder der Autor Wagner ihn – in einer solchen Rolle.

Freilich hat Wagner in dem soeben zitierten Brief an Ludwig II. eine Analogie zwischen Jesus und Parsifal hergestellt, wie zwischen Adam und Amfortas, Eva und Kundry. Eine solche Analogie aber sei nur mit »großer Behutsamkeit« herzustellen, betont er. Aus diesem Grunde hat er sich später auch mit Nachdruck gegen das Mißverständnis Parsifals als einer Christusgestalt gewehrt. »Ich habe an den Heiland dabei gar nicht gedacht«, soll er am 20. Oktober 1878 zu Cosima gesagt haben. Die genaue Lektüre des Textes zeigt in der Tat: Parsifal ist nicht Erlöser, sondern nichts als Werkzeug der Erlösung. Wem aber wird sie zuteil? Zunächst dem entfremdeten Gral und damit Christus selber durch die »Befreiung des Heiligtums [in das er sich entäußert hat] aus der Pflege befleckter Hände« (Wagner im Entwurf von 1865),<sup>5</sup> sodann Amfortas durch die Heilung seiner Wunde und damit die Stillung des »Sehnens«, der »Qual der Liebe«, schließlich Kundry durch Taufe und Tod, der sie von der Qual der ewigen Wanderschaft befreit. Die Erlösung des Amfortas wie der Kundry geschehen also im Zeichen und in der Kraft Jesu, durch den Speer, dem sein Blut entfließt, und durch das von ihm eingesetzte, als Zeichen des Glaubens an ihn erteilte Sakrament: »die Taufe nimm und glaub an den Erlöser!«

## 2.

Wer ist eigentlich Kundry? Im ersten Prosaentwurf zum *Parsifal* von 1865 schreibt Wagner: »Kundry lebt ein unermessliches Leben unter stets wechselnden Wiedergeburten, infolge einer uralten Verwünschung, die sie, ähnlich dem »ewigen Juden«, dazu verdammt, in neuen Gestalten das Leiden der Liebesverführung über die Männer zu bringen.«<sup>6</sup> Wie der ewige Jude Ahasver nach der bekanntesten Version der mittelalterlichen Legende dem kreuztragenden Jesus verwehrt, sich auf seinem Leidensweg auszuruhen und ihn mit einem Schlag zur Eile anspornte, so hat Kundry Jesus auf dem Kreuzweg verlacht: die Pervertierung der Haltung (»durch Mitleid wissend ...«), die das metaphysisch-ethische Zentrum des *Parsifal* bildet, deren Unterlassung die tragische Verfehlung des Titelhelden ist – das elementare Mitleid mit dem Leidenden.

5 Richard Wagner, Dichtungen und Schriften, a.a.O., Bd. IV, S. 347.

6 Ebd., S. 242f.

Kundry ist dazu verflucht, dieses Lachen, ihre Ursünde, ewig zu wiederholen, und es ist stets verbunden, ja identisch mit der Verführung – »Da kehrt mir das verfluchte Lachen wieder: / ein Sünder sinkt mir in die Arme!« –, eine Verführung, die über erotische Bezauberung hinaus Heilsberaubung ist, Widerpart der Erlösung. Wer Kundry verfällt, hat sein Heil verloren. Ihr Lachen ist wie ihre Verführung im ursprünglichen Sinne »diabolisch«, Pervertierung der göttlichen Ordnung, eine nochmalige Erbsünde und wird daher durch eine die Naturgesetze außer Kraft setzende Verwünschung bestraft, die das, was die Folge der Ursünde Evas ist – den Tod – wieder aufhebt, aber den paradiesischen Urzustand in einen höllischen Fluch verkehrt: nicht sterben zu können.

Die Herkunft von Kundrys Lachen und dessen ungeheure metaphysische Belastung ist für die Wagner-Interpreten von jeher ein großes Rätsel gewesen. Wirklich Erhellendes ist dazu meines Wissens noch nicht geschrieben worden. Die herkömmlichen poetologischen Theorien des Lachens können es ebensowenig wie das verwandte zwanghafte Lachen Adrian Leverkühns in Thomas Manns *Doktor Faustus* erklären, das mit Sicherheit (wenn das auch vom Autor nie erwähnt wurde) auf Kundrys Lachen rekurriert. Ja, Leverkühns wie Kundrys Lachen haben mit größter Wahrscheinlichkeit eine gemeinsame Quelle, die den *Parsifal*-Exegeten noch nie in den Sinn gekommen ist: Charles Baudelaires Essay *De l'essence du rire* (1855). Thomas Mann hat ihn nachweislich in der deutschen Baudelaire-Ausgabe von Max Bruns studiert.<sup>7</sup> Ob Wagner ihn gelesen hat, läßt sich nicht belegen. Das ist auch nicht wesentlich, hat er doch weit mehr Anregungen aus persönlichen Gesprächen als durch Lektüre erhalten. Fest steht, daß er mit Baudelaire 1860/61 in Paris wiederholt zu Gesprächen zusammengetroffen ist. (In *Mein Leben* berichtet er ungewöhnlich angeregt von diesen Unterredungen.)

Die Gestalt der »Urteufelin« und »Höllenne« Kundry mit ihrem »verfluchten Lachen« scheint mir von unverkennbaren Reminiszenzen an Baudelaires *Fleurs du mal* (1857) und seinen Essay *Über das Wesen des Lachens* geprägt zu sein. In gänzlicher Abkehr von der poetologischen Tradition bestimmt Baudelaire das Komische als »un des plus clairs signes sataniques de l'homme« und einen der Kerne des »symbolischen Apfels«,<sup>8</sup> mit dem offenbar sowohl der Granatapfel Persephones (durch Genuß seiner Kerne gerät sie in den Bann der Unterwelt) als auch der Apfel des Paradieses gemeint ist. Das Lachen ist satanisch, im Paradies war es unbekannt, und auch Christus lachte nie – wohl aber weinte er –, was für Baudelaire den widergöttlichen Charakters des Lachens bestätigt. Kein Zweifel, daß diese Baudelairesche Definition der Komik das Lachen des Teufelsbündners Adrian Leverkühn und das Pandämonium des Lachens in dessen Oratorium über die Apokalypse nachhaltig inspiriert hat, aber auch zum Bild Kundrys, die Christus verlacht, sein Erlösungswerk höhnisch negiert, sich ihm als Verführerin und Gegenerlöserin, als Reinkarnation der Schlange des Paradieses entgegensetzt und den Menschen immer neu zur sexuell konnotierten Erbsünde anreizt, ist Baudelaires Definition durchaus kongruent.

7 Vgl. dazu R. Puschmann, Magisches Quadrat und Melancholie in Thomas Manns *Doktor Faustus* [...]. Bielefeld 1983, S. 171-173 (»Lachen und Satanismus«). Puschmann stellt hier bereits eine Parallele zwischen *Doktor Faustus* und *Parsifal* her, ohne freilich auf die Baudelaire-Kenntnis Wagners Bezug zu nehmen.

8 Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*. Paris 1961, S. 980; deutsch in: Ders., *Gesammelte Werke*, übers. von M. Bruns. Neuausgabe 1981, Bd. III, S. 235



## 3.

Kundry findet aufgrund ihres Gelächters am Kreuzweg Jesu wie der mitleidlose Ahasver die Ruhe des Grabes nicht, muß sich »endlos durch das Dasein« quälen. Anders als Ahasver oder sein modernes Pendant: der Fliegende Holländer zieht Kundry jedoch nicht endlos über Land und Meer, sie bleibt nicht dieselbe Gestalt, sondern Wagner stellt ihre ewige Wanderschaft im indischen Sinne als Seelenwanderung, als Kreislauf der Wiedergeburten dar. Ihre ursprüngliche Identität aber war die der biblischen Herodias. Als deren Wiederverkörperung wird sie von Klingsor ausdrücklich identifiziert (»Herodias warst du ...«).

Herodias erscheint schon seit dem Mittelalter als weibliches Pendant zu Ahasver in Sage und Dichtung – wie der Ewige Jude zu ruhelosem Umhergetriebensein auf der Erde verdammt!<sup>9</sup> Im 19. Jahrhundert kehrt Herodias in zahlreichen Dichtungen wieder, so als ewige Begleiterin Ahasvers in Eugène Sues Roman *Le juif errant* (1844), in Heinrich Heines *Atta Troll* (1847) oder in Karl Gutzkows Erzählung *Die ewige Jüdin* (1869). Oft verschmilzt sie mit der Gestalt ihrer Tochter Salome, so zumal in *Atta Troll*, wo sie zur Strafe für ihre »blutige Liebe« zu Johannes dem Täufer (das Verlangen nach seinem abgeschlagenen Haupt ist nicht erst in Oscar Wildes *Salomé* erotisch motiviert!) als Nachtspek bis zum Jüngsten Tag mit der Wilden Jagd reiten muß. Salome ist wohl auch bei Wagner, dem *Atta Troll* wohlbekannt war, eigentlich gemeint, wenn Klingsor zu Kundry sagt: »Herodias warst du, und was noch?«<sup>10</sup>

Als ewige Wanderin durch die Geschichte ist Kundry bei aller »Ähnlichkeit« mit der mythischen Figur Ahasvers nicht als Jüdin, sondern als Heidin dargestellt. So wird sie auch von den Knappen genannt: »Eine Heidin ist's, ein Zauberweib.« Wagner bringt die Idee ihrer Wanderschaft nicht nur mit der Seelenwanderung in Verbindung, sondern – wichtiger noch – mit dem ewigen Kreislauf der Natur. Kundry hält ja regelmäßig einen förmlichen Winterschlaf. In jedem Frühjahr erwacht sie mit der Natur zu neuem Leben. Zu Beginn des dritten Aufzugs zieht Gurnemanz sie aus einer überwachsenen Dornenhecke hervor und löst durch Reiben ihrer Glieder die winterliche Erstarrung. Mit einem »wilden Tier« vergleichen die Knappen sie, und Kundry entgegnet ihnen: »Sind die Tiere hier nicht heilig?« Aber sie ist auch die schönste jener »Fleurs du mal«, der tropischen Blumenwesen im Zaubergarten Klingsors. »Höllense« nennt dieser selbst sie. Kein Zweifel, Kundry verkörpert die heidnische, die noch unerlöste Natur. Ihre Erlösung durch die Taufe wird deshalb symbolisch mit der Erlösung auch der außermenschlichen Natur verbunden – in der Szene des Karfreitagszaubers, einer der ergreifendsten mythisch-musikalischen Eingebungen Wagners, die uralte Motive der christlichen Mystik und Legende wiedererweckt.

9 Das ist ausführlich nachgewiesen bei D. Borchmeyer: Die Wandlungen Ahasvers, in: Der fliegende Holländer. Programmheft III der Bayreuther Festspiele 1982, bes. S. 10ff.

10 Die Gestalt Kundrys ist gewiß durch die eine oder andere der poetischen und bildlichen Versionen des Herodias-Salome-Stoffs, der in Frankreich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts außerordentlich verbreitet gewesen ist, inspiriert – wie umgekehrt die Kundry-Szenen die Herodias-Salome-Dichtungen der *Décadence* bis hin zu Oscar Wilde, Villiers des l'Isle-Adam u.a. nachweislich mitgeprägt hatten; vgl. dazu E. Koppen: Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle. Berlin/New York 1973, S. 242ff.

Der Karfreitagszauber setzt in dem Moment ein, da Kundry getauft ist und ihre Tränen die Erde benetzen. Ihr, die im zweiten Akt verzweifelt bekannte, nie weinen, nur lachen zu können (»Da lach ich, lache, / kann nicht weinen«) ist nun gnadenhaft vergönnt, sich von dem zwanghaften, die Schöpfungs- und Heilsordnung negierenden »verfluchten Lachen« in erlösenden Tränen zu befreien. In diesem Augenblick beginnen Wald und Wiese zu leuchten. Parsifal nimmt es »mit sanfter Entzückung« wahr, und er setzt dieses Leuchten dem »süchtigen« Zauber der »Wunderblumen« im Garten Klingsors entgegen. Doch muß nicht am »höchsten Schmerzentag«, so fragt er Gurnemanz bestürzt, die Natur mit dem Menschen über den Tod des Erlösers trauern? Die Antwort von Gurnemanz:

Du siehst, das ist nicht so.  
Des Sünders Reuetränen sind es,  
die heut mit heil'gem Tau beträufet Flur und Au:  
der ließ sie so gedeihen.  
Nun freut sich alle Kreatur  
auf des Erlösers holder Spur,  
will ihr Gebet ihm weihen.

Ihn selbst am Kreuze kann sie nicht erschauen:  
da blickt sie zum erlösten Menschen auf;  
der fühlt sich frei von Sündenangst und Grauen,  
durch Gottes Liebesopfer rein und heil:  
das merkt nun Halm und Blume auf den Auen,  
daß heut des Menschen Fuß sie nicht zertritt,  
doch wohl, wie Gott mit himmlischer Geduld  
sich sein erbarmt und für ihn litt,  
der Mensch auch heut in frommer Huld  
sie schon mit sanftem Schritt.  
Das dankt dann alle Kreatur,  
was all da blüht und bald erstirbt,  
da die entsündigte Natur  
heut ihren Unschuldstag erwirbt.

Der symbolische Bezug dieser ganzen Rede zu Kundry – sind es nicht ihre Reuetränen, welche die Natur zum Leuchten gebracht haben, ist sie nicht der erlöste Mensch, zu dem die erlösungsbedürftige Kreatur aufschaut? – offenbart sich in ihrer Haltung bei diesen Worten: »Kundry hat langsam wieder das Haupt erhoben und blickt, feuchten Auges, ernst und ruhig bittend zu Parsifal auf« – und dieser selbst erkennt die geheimnisvolle Korrespondenz zwischen Kundrys Erlösung und der Entsündigung der Natur, die wieder in den Stand ihrer paradiesischen Unschuld zurückkehrt. »Ich sah sie welken, die einst mir lachten«, sagt Parsifal, und natürlich bezieht er sich auf die Blumenwesen in Klingsors Zaubergarten – dessen heidnischen Zauber er durch das Zeichen des Kreuzes gebrochen hat; »ob heut sie nach Erlösung schmachten?« Und er wendet sich an Kundry: »Auch deine Träne ward zum Segenstaue: / du weinst, sieh! es lacht die Aue!«

Der Karfreitagszauber ist eine mystische Verbildlichung der paulinischen Lehre vom Seufzen der unter ihrem Todeslos leidenden Kreatur, das im »dumpfen Stöhnen« der unter einer Dornenhecke verborgenen Kundry zu Beginn des dritten Aufzugs gewissermaßen hörbar wird. Von der »Klage der Natur« spricht Wagner selbst in seinem Aufsatz *Religion und Kunst*.<sup>11</sup> Die Sünde Adams hat dem achten Kapitel des Römerbriefs zufolge nicht nur die Menschen getroffen, sondern die ganze Schöpfung: »Die sehnstichtige Erwartung der Schöpfung geht auf die Offenbarung der Söhne Gottes. Denn die Schöpfung wurde der Vergänglichkeit unterstellt, nicht freiwillig, sondern durch den, der die darunter gestellt hat in der Hoffnung, daß auch die Schöpfung von der Knechtschaft der Vernichtung zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befreit wird. Wissen wir doch, daß die gesamte Schöpfung mit seufzt und annoch mit in Geburtswehen liegt (Röm 8,19-22).«

Diese Stelle des Römerbriefes hat von jeher die Dichter fasziniert. Es sei erinnert an das Gedicht *Die ächzende Kreatur* von Annette von Droste-Hülshoff aus dem Jahre 1846:

Da ward ihr klar, wie nicht allein  
 Der Gottesfluch im Menschenbild,  
 Wie er in schwerer, dumpfer Pein  
 Im bangen Wurm, im scheuen Wild,  
 Im durst'gen Halme auf der Flur,  
 Der mit vergilbten Blättern lechzt,  
 In aller, aller Kreatur  
 Gen Himmel um Erlösung lechzt.

Das Menschengeschlecht trägt eine Schuld, derer es sich kaum bewußt wird:

Das ist die Schuld des Mordes an  
 Der Erde Lieblichkeit und Huld,  
 An des Getieres dumpfem Bann  
 Ist es die tiefe, schwere Schuld,  
 Und an dem Grimm, der es beseelt,  
 Und an der List, die es befleckt,  
 Und an dem Schmerze, der es quält,  
 Und an dem Moder, der es deckt.

So die Schlußstrophe des Gedichtes. Die »Schuld des Mordes an der Erde Lieblichkeit und Huld« – in der Karfreitagsaue des dritten *Parsifal*-Aktes ist sie getilgt. Mensch und Natur feiern im Zeichen des Kreuzes ihre Versöhnung. Im Wandel Kundrys vom Lachen, das die Erlösungsbedürftigkeit der Welt mit Hohn beantwortet, zum Weinen, »durch Mitleid wissend«, findet diese Versöhnung ihren tiefsten Ausdruck.

11 Richard Wagner, Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. X, S. 249.



# Religiöse Grundlagen demokratischer Prinzipien

Gleichheit, Volkssouveränität, Freiheit und ihre Verankerung  
in der christlichen Tradition bei Alexis de Tocqueville

Von Karl-Josef Schipperges

Die politische Philosophie der Neuzeit ist weitgehend geprägt von der Idee der Freiheit. Aufklärer und Revolutionäre, die den Menschen befreien wollen vom Despotismus absolutistischer Herrscher, sind dabei erfüllt von einem grenzenlosen Optimismus in die Veränderbarkeit der Welt und in die Machbarkeit des irdischen Paradieses, wenn nur das Volk selbst die Macht in die Hand nimmt, denn – so versichert uns Rousseau – das Volk will immer nur das Wohl des Ganzen, und der allgemeine Wille des Volkes kann sich nicht irren, weil der Mensch von Natur aus gut ist.<sup>1</sup> Der Wille des Volkes ist somit identisch mit der politischen Weisheit.

Die Proklamation der Souveränität des Volkes bedeutet nun aber im Grunde nichts anderes, als daß die politische Macht aus der Hand des absolutistischen Fürsten in die des Volkes gelegt wird. Damit wird das prinzipielle Problem der Macht aber nicht gelöst, sondern nur verschoben und verschärft. Denn die Gewalt des absolutistischen Königs war durch mannigfaltige Gewohnheitsrechte sowie durch die Gebote Gottes und des Naturrechts in vielfacher Weise eingeschränkt. Das souveräne Volk jedoch fühlt sich durch keine Macht mehr gebunden. Das autonome, selbstbewußte Individuum verwirft jede Tradition und jede Autorität, seien sie moralischer, religiöser oder politischer Natur.

Damit erscheint in der Staatsauffassung das voluntaristische Element<sup>2</sup>, das für die moderne Demokratie charakteristisch ist. Der Wille des Volkes ist die letzte Entscheidungsinstanz, und die auf der Volkssouveränität basierende politische Gewalt kann sich ungehindert ausdehnen. Es geht also in diesem Prozeß der Liberalisierung keineswegs darum, die Freiheit des Individuums vor den Übergriffen der Staatsgewalt zu schützen; es geht im Gegenteil ganz wesentlich darum, daß es keine andere politische Gewalt mehr gibt als die des Volkes und daß das Individuum an dieser Gewalt teilhat. Die Summe der Freiheiten der Individuen bildet eine neue Autorität, die nicht zum Gegner ihrer eigenen Urheber werden kann.<sup>3</sup>

Vor dieser souveränen Gewalt des Volkes müssen – trotz aller verbalen Proklamationen der Menschenrechte – die Interessen der Individuen weichen, regionale Autonomien verschwinden im durchorganisierten Verwaltungsapparat des zentralen Machtstaates. Moderne Rationalität und Technik machen in letzter Konsequenz den Menschen

---

1 Vgl. J.J. Rousseau, *Œuvres complètes* IV, hrsg. v. B. Gagnebin und M. Raymond. Paris 1969, S. 245.

2 Vgl. etwa G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Neudruck Darmstadt 1959 (<sup>3</sup>1928), S. 481: Souveränität ist »... die Unmöglichkeit, durch irgendeine andere Macht gegen den eigenen Willen rechtlich beschränkt werden zu können ...«

3 Vgl. B. de Jouvenel, *Du Pouvoir*. Genf 1947, S. 314f.

zum Objekt totaler Planung und schaffen damit die Bedingung für einen Totalitarismus, den es in der bisherigen Geschichte nicht gegeben hat.<sup>4</sup>

Dies ist also das Ergebnis: Freiheit und Volkssouveränität gehören zu den Grundbegriffen der modernen Demokratie, aber die Volkssouveränität ist keine Garantie für die Freiheit des Individuums. Es gehört zu den großen Paradoxien der modernen Geschichte, daß die Volkssouveränität auch in die Knechtschaft führen kann.

Zu diesem Paradoxon gehört ein zweites, das den modernen demokratischen Staat in gleicher Weise belastet: Der aus Aufklärung und Revolution entstandene säkularisierte Staat »überrannte in schroffer und blutiger Wendung gegen alle Tradition die überlieferten politischen Ordnungen«<sup>5</sup> und machte damit nicht nur den »Konflikt zwischen Revolution und Kirche« unvermeidbar<sup>6</sup>, sondern trieb auch ganz allgemein einen Keil zwischen Religion und Politik. Es entstand nunmehr in Europa jene paradoxe Situation, daß – bis weit ins 19. Jahrhundert hinein – die liberale Bewegung jene Kirche und Religion im Namen der Freiheit bekämpfte, während die Kirche ihrerseits mit den traditionellen Mächten das Bündnis von »Thron und Altar« schloß und somit eine konservative und geradezu antimoderne Macht wurde.<sup>7</sup>

### 1. Demokratie ist unaufhaltsam

Alexis de Tocqueville hat diese Brüche und Widersprüche, wie sie seit der Französischen Revolution in Europa sichtbar wurden, aber auch die ganz anders verlaufene Entwicklung in der jungen amerikanischen Demokratie sehr aufmerksam beobachtet und beschrieben<sup>8</sup> und dabei nach einem Ausweg aus der verworrenen Situation gesucht. Dabei geht es ihm in erster Linie nicht um eine historisch-soziologische Studie. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit dient ihm vor allem dazu, die Gegenwart zu verstehen und den möglichen Gefahren der Zukunft zu begegnen.<sup>9</sup> Sein Werk ist geprägt von einer »pädagogischen Leidenschaft«<sup>10</sup>, von der Absicht, eine »ethisch-politische Wirkung«<sup>11</sup> zu erzielen. Denn das zentrale Problem der modernen Demokratie ist die Sicherung der Freiheit. Die Freiheit kann aber in der egalitären Gesellschaft nur dann garantiert werden, wenn es gelingt, den endgültigen Bruch zwischen christlicher Tradition

---

4 Vgl. W. Kasper, Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1987*. Köln 1988, S. 8.

5 H. Maier, Herkunft und Grundlagen der christlichen Demokratie, in: Th. Strohm/H.-D. Wendland (Hrsg.), *Kirche und moderne Demokratie*. Darmstadt 1973, S. 236.

6 Ebd., S. 237.

7 Vgl. B. de Jouvenel, *Les débuts de l'Etat moderne*. Paris 1976, S. 64.

8 Grundlegend sind seine beiden Hauptwerke: *De la Démocratie en Amérique* I (1835) und II (1840), und: *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856). Beide Werke sind heute zugänglich in: A. de Tocqueville, *Œuvres complètes* I (2 vol.) und II (2 vol.), hrsg. v. J.-P. Mayer. Paris 1952ff. Im folgenden wird aus Band I und II im Text mit Band und Seitenzahl zitiert.

9 Vgl. ebd. I,1,14 und II,1,72f.

10 H. Barth, Tocqueville und das Zeitalter der Revolutionen, in: Ders., *Fluten und Dämme*. Zürich 1943, S. 114.

11 O. Vossler, Alexis de Tocqueville. Frankfurt 1973, S. 231.

und demokratischer Gesellschaft zu verhindern. Tocqueville bemüht sich deshalb um den Nachweis, daß Christentum und Demokratie nicht nur miteinander vereinbar sind, sondern daß das Christentum eine notwendige und natürliche Voraussetzung für die Demokratie ist.<sup>12</sup>

Es ist für den Aristokraten aus altem normannischen Geschlecht sicherlich keine Frage der inneren Neigung, sondern der zwingenden Logik, wenn er zu der Einsicht gelangt, daß jede Restaurationspolitik zwecklos und die Entwicklung zur egalitären Demokratie nicht nur unaufhaltsam ist<sup>13</sup>, sondern sogar ein »providentielles Ereignis« (I,1,4) darstellt. Dieser historische Prozeß ist gottgewollt und damit dem menschlichen Einfluß entzogen. Dagegen anzukämpfen ist zwecklos. Wer die Demokratie aufhalten will, bekämpft Gott selbst. Der Mensch muß sich also mit der Gesellschaftsordnung abfinden, die ihm von der göttlichen Vorsehung zugewiesen worden ist.<sup>14</sup>

## 2. Gleichheit in der christlichen Tradition

Die Tendenz zur egalitären Gesellschaft, die seit der Französischen Revolution die moderne Welt geprägt hat, steht nun aber keineswegs im Widerspruch zur christlichen Tradition. Von höchst politischer Bedeutung wurde vor allem die christliche Lehre, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes ist und nach seinem Bilde und Gleichnis geschaffen wurde. Nur auf dieser Grundlage konnte eine politische Konzeption entworfen werden, die von der allgemeinen Menschennatur ausgeht und die Würde, Gleichheit und Freiheit aller Menschen proklamiert.

Auf der Grundlage dieser christlichen Tradition argumentiert auch Tocqueville. Er erinnert an die Tatsache, daß für die Antike die Sklaverei ein natürlicher Zustand war, der von den größten Geistern als selbstverständlich verteidigt wurde. Erst das Christentum schuf den entscheidenden Wandel. »Jesus Christus mußte auf die Erde kommen, um uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß alle Glieder des Menschengeschlechts von Natur aus gleich sind« (I,2,22). Dieser spezifisch christliche Gedanke von der Einheit des Menschengeschlechts, das auf einen Schöpfer zurückzuführen ist, hat auch ganz konkrete politische Folgen. »Das Christentum, das alle Menschen vor Gott gleichgemacht hat, wird auch keinen Einwand dagegen haben, daß alle Bürger vor dem Gesetz gleich sind« (I,1,9). Und andererseits werden auch Menschen, die einander gleich sind, ohne Schwierigkeiten die Vorstellung von dem einen Gott akzeptieren können, der allen die gleichen Pflichten auferlegt und allen das gleiche Glück im Jenseits verspricht (I,2,30). Der christliche Gedanke von der Gleichheit aller Menschen vor Gott widerspricht also nicht den egalitären Tendenzen der modernen Demokratie, sondern ist geradezu ihre Voraussetzung.<sup>15</sup>

12 Vgl. das Schreiben an J.St. Mill vom Juni 1835 (VI,1,294).

13 Vgl. das Schreiben an Reeve vom 22. März 1837 (VI,1,38).

14 I,1,5; vgl. dazu K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. Stuttgart 1953, S. 19, wo es heißt, für Tocqueville habe »der Vormarsch der Demokratie gleich viel von einem unausweichlichen Fatum wie von einer göttlichen Vorsehung«. Freilich betont Tocqueville auch, die egalitären Tendenzen seien zwar unaufhaltsam, aber die Menschen könnten sie dennoch steuern. »Ihr Schicksal liegt in ihren Händen, bald wird es ihnen entgleiten« (I,1,5).

15 Vgl. dazu H. Maier, *Revolution und Kirche*. Freiburg 1988, S. 40.



Das Prinzip der Gleichheit hat auch in der Ständegesellschaft des Mittelalters sich allmählich durchsetzen können. Indem der Klerus für jedermann offenstand, für den Armen wie für den Reichen, für den Bauern oder Bürger wie für den Adeligen, drang die Gleichheit in die Kirche und dann auch in den Regierungsapparat ein, denn Priester übernahmen häufig politische Funktionen. So lebte der Leibeigene als Priester mitten unter den Adligen und stand häufig über den Königen (I,1,2).

Die interne Struktur der Kirche bestätigt dieselbe Tendenz. Sicher kann man – mit einer gewissen Berechtigung – die Kirche vergleichen mit einer absoluten Monarchie, da jeder Gläubige sich dem Papst als dem Oberhaupt der Kirche zu unterwerfen hat. Auch ist der Unterschied von Priester und Laie grundlegend, aber, abgesehen von diesen sicherlich wesentlichen Prinzipien, sind doch alle gleich. In dogmatischen Fragen wird von allen Gläubigen, auch vom Priester, derselbe Gehorsam verlangt. Gelehrte und Ungebildete, Arme und Reiche unterwerfen sich derselben Disziplin und derselben Ordnung. Alle Klassen der Gesellschaft versammeln sich um denselben Altar. In der Kirche herrscht eine Gleichheit der Lebensbedingungen, wie man sie sich nicht größer in einer Republik vorstellen kann (I,1,302).

Was für die katholische Kirche in Europa gilt, gilt in verstärktem Maße für die Situation in Nordamerika. Hier brauchten keine Privilegien der Ständegesellschaft abgebaut zu werden, so daß die Gleichheit der Lebensbedingungen gewissermaßen schon von Natur aus vorhanden war. Die europäischen Siedler waren zudem Menschen, die sowohl die politische Herrschaft des Königs als auch die religiöse Oberhoheit des Papstes abgeschüttelt hatten. Sie brachten in die neue Welt ein Christentum mit, das man mit Fug und Recht als demokratisch und republikanisch bezeichnen kann und das eine gute Voraussetzung für die Errichtung demokratischer Institutionen war (I,1,301).

### 3. Die Souveränität des Volkes ist begrenzt

Auf der Grundlage und unter der Voraussetzung des Prinzips der demokratischen Gleichheit muß nun freilich die zentrale Frage beantwortet werden, wie Volkssouveränität und Freiheit, jene Grundelemente der modernen Demokratie, miteinander in Einklang zu bringen sind, denn – und dies ist unsere historische Erfahrung – die Volkssouveränität kann auch zur Bedrohung der Freiheit werden.

Die Souveränität des Volkes ist von einer anderen Qualität als die des Fürsten. Während die Macht des absolutistischen Fürsten durch die Gebote Gottes und des Naturrechts, durch Privilegien und Gewohnheiten der verschiedenen sozialen Institutionen eingeschränkt war, fallen diese Kontrollinstanzen nun fort und die souveräne Gewalt des Volkes kann sich ungehindert entfalten. Aber nicht nur die objektiven Bedingungen ändern sich, sondern auch die psychologischen. Die souveräne Gewalt eines Monarchen kann man sich nicht unbegrenzt vorstellen, denn man weiß aus der Erfahrung, daß der Mensch nicht unfehlbar ist. Handelt es sich dagegen um die Souveränität aller, so ist eine Begrenzung der Macht nicht mehr vorstellbar.<sup>16</sup> Hinzu kommt, daß die Souveränität des Volkes nicht nur ein politisches Prinzip ist, sondern das ganze soziale Leben der Gesellschaft durchdringt. »In den Vereinigten Staaten ist das Dogma von der Sou-

16 Vgl. dazu B. de Jouvenel, *Les débuts*, a.a.O., S. 156f.

veränität des Volkes keineswegs eine isolierte Lehre, die unabhängig von den Gewohnheiten und der Gesamtheit der herrschenden Ideen existiert. Man kann sie – im Gegenteil – betrachten als das letzte Glied einer Kette von Überzeugungen, die die gesamte anglo-amerikanische Welt zusammenhält. Die göttliche Vorsehung hat jedem Individuum, wer es auch sein mag, das notwendige Maß an Vernunft verliehen, damit es in den Dingen, die ausschließlich in seinem Interesse liegen, sich selbst regieren kann. Das ist die große Maxime, die in den Vereinigten Staaten die Grundlage der bürgerlichen und der politischen Gesellschaft bildet: Sie findet ihre praktische Verwirklichung in den Beziehungen des Familienvaters zu seinen Kindern, des Herrn zu seinen Dienern, der Gemeindeverwaltung zu ihren Bürgern, der Provinz zu den Gemeinden, des Staates zu den Provinzen, der Union zu den Staaten. Auf die Gesamtheit der Nation ausgedehnt, wird sie das Dogma von der Souveränität des Volkes« (I,1,414).

Dies ist also die »dogmatische« Grundaussage und das Prinzip der modernen Demokratie: Alle Menschen sind gleich und haben daher auch gleichermaßen das Recht, sich selbst zu regieren, wenn es um die Organisation des bürgerlichen Gemeinwesens geht. Dies entspricht dem Willen der göttlichen Vorsehung, denn sie hat allen Menschen das nötige Maß an Vernunft verliehen. Nur unter dieser Voraussetzung kann auch von der Freiheit und von der Verantwortung des Menschen gesprochen werden. – Und dies ist ein Dogma, das unumstößlich ist. Wie die Dogmen der katholischen Kirche das Leben der religiösen Gemeinschaft regeln und bestimmen, so regelt und bestimmt auch das demokratische Dogma von der Souveränität des Volkes alle Aspekte des sozialen und politischen Lebens.<sup>17</sup>

Damit soll freilich nicht behauptet werden, daß die souveräne Entscheidung des Volkes von keiner Macht eingegrenzt werden kann.<sup>18</sup> Nach christlichem Verständnis kommt – wie der Apostel Paulus in seinem Römerbrief 13,1 betont – alle Gewalt von Gott. Gott allein besitzt im vollen Sinne die souveräne Gewalt. Entsprechend lehrt die gesamte christliche Tradition, daß jede irdische Gewalt, sei es die des Königs oder die des Volkes, die Gebote Gottes und der Vernunft zu respektieren hat, also nur eine relative Souveränität besitzt.

#### 4. Die Gefahr eines neuen Absolutismus

In dieser Tradition steht auch Tocqueville, und mit allem Nachdruck weist er auf die Gefahren hin, die mit der uneingeschränkten Herrschaft des Volkes verbunden sind.

Die demokratische Gesellschaft ist in ihrem Wesen eine egalitäre Gesellschaft, in der die Mehrheit auf das Individuum einen moralischen Druck ausüben kann, dem dieses sich nur mit großer Anstrengung zu entziehen vermag. Die »Omnipotenz der Mehrheit« (I,1,257) wird in dem Maße zu einer »Tyrannei der Mehrheit« (I,1,261), wie der Glaube an die »Unfehlbarkeit der Massen« (I,2,18) wächst und die Meinung des Individuums sich verflücht zu einem »intellektuellen Staub« (I,2,15), der keinen festen Halt mehr

17 Vgl. dazu P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris 1982, S. 141f.

18 Die unumschränkten Rechte des Volkes betont z.B. J.J. Rousseau; vgl. dazu K.Th. Buddeberg, *Gott und Souverän*, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* N.F. 28 (1936/37), S. 304.

hat und beliebig manipuliert werden kann. Damit entsteht eine ganz neue Art von Despotismus, der in der bisherigen Geschichte völlig unbekannt war. »Die alten Begriffe von Despotismus und Tyrannei passen nicht. Die Sache ist neu, und da ich sie nicht benennen kann, muß ich versuchen, sie zu definieren« (I,2,324).

In der egalitären Gesellschaft leben die Menschen beziehungslos nebeneinander. Da alle gleich sind, sind auch alle stolz auf ihre Selbständigkeit. Sie kennen sich nicht und erkennen auch keinen Einfluß ihrer Mitmenschen an, weder den Einfluß des Wissens noch den der Tugend (I,1,50). Die Gesellschaft löst sich auf.<sup>19</sup> Jeder zieht sich in seine Privatsphäre zurück und überläßt die öffentlichen Angelegenheiten einer Staatsmacht, die mehr Tutor als Tyrann ist, deren Gewalt aber ins Grenzenlose wächst. Sie übernimmt es, für das Wohlbefinden der Menschen zu sorgen und über ihr Schicksal zu wachen. Sie übt gewiß eine »milde« Herrschaft aus, die man durchaus mit der väterlichen Gewalt vergleichen könnte, wenn es ihre Absicht wäre, die Menschen auf ein selbständiges Leben vorzubereiten. Aber ihr Ziel ist, die Menschen unwiderruflich in ihrer Kindheit festzuhalten. Darum kümmert sie sich auch um alles, um das persönliche Glück der Menschen, um ihre Sicherheit, ihre Freizeit und ihre Geschäfte. Bald wird sie ihnen auch die Mühe abnehmen, zu denken und zu leben (I,2,324).

Diese Allmacht des Staates ist möglich geworden, weil der moderne Staat – trotz aller Demokratisierungstendenzen – über einen Verwaltungsapparat verfügt, der nicht nur immer stärker zentralisiert ist, sondern auch mehr und mehr »inquisitorisch« und »detailliert« in die Privatsphäre der Menschen eindringt und jeden einzelnen »unterstützt, berät und beherrscht« (I,2,313). Er ist zu einem Versorgungsstaat geworden, der es fast ausschließlich übernommen hat, »den Hungernden Brot zu geben, den Kranken Hilfe und Unterkunft, den Arbeitslosen Arbeit; er hat sich zum fast alleinigen Helfer in aller Not gemacht« (I,2,311).<sup>20</sup>

Das Erstaunliche und Erschreckende an diesem neuen Absolutismus, der über eine Machtkonzentration verfügt, den sich kein absolutistischer Fürst je hätte erträumen lassen, ist nun aber, daß eine solche »geregelte, milde und friedliche Knechtschaft« mit einigen äußeren Formen der Freiheit durchaus vereinbar ist und daß sie sogar »im Schatten der Souveränität des Volkes« zu existieren vermag (I,2,325).

In der Tat ist die Volkssouveränität keine Garantie gegen die Tyrannei. Der Scheinkonstitutionalismus ist geradezu zu einem Kennzeichen moderner totalitärer Systeme geworden. Der Wille nach Freiheit und Unabhängigkeit, der am Anfang jeder Revolution steht, schafft eine neue Form der Abhängigkeit.<sup>21</sup>

Damit wird die Problematik der Volkssouveränität in ihrer ganzen Schärfe sichtbar. Mit der Übertragung der Souveränität aus der Hand des Fürsten in die des Volkes wird nämlich das Problem keineswegs gelöst. »Die Befugnis, alles zu tun, die ich einem einzelnen unter meinesgleichen verweigere, werde ich niemals einer Mehrheit zugestehen« (I,1,262). Es ist schließlich unwichtig, ob die Tyrannei von einem einzelnen Menschen oder von einer Mehrheit ausgeübt wird. Vor der Allmacht muß man sich in jedem Falle fürchten. Zwar muß es in jeder Gesellschaft eine Gewalt geben, die allen anderen Ge-

19 Vgl. P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris 1987, S. 227.

20 Tocqueville weist hier bereits hin auf die Zukunftsvisionen, wie sie zu finden sind bei Dostojewski in seinem *Großinquisitor* und bei Huxley in seiner *Schönen neuen Welt*.

21 Vgl. P. Manent, *Histoire*, a.a.O., S. 230.



walten übergeordnet ist. Aber immer ist die Freiheit in Gefahr, wenn diese auf kein Hindernis stößt. »Ich halte die Allmacht für in sich schlecht und gefährlich. Ihre Ausübung scheint die Kräfte jedes Menschen zu übersteigen; nur Gott kann, soweit ich sehe, gefahrlos allmächtig sein, weil seine Weisheit und seine Gerechtigkeit jederzeit ebenso groß sind wie seine Macht« (I,1,263). Auf Erden aber gibt es keine Autorität, mag sie noch so ehrwürdig und mit noch so geheiligten Rechten ausgestattet sein, die unkontrolliert handeln und ungehindert herrschen darf. Sobald jemand alle Macht besitzt, mag sie nun dem Volke oder dem König zugesprochen werden, mag sie Demokratie oder Monarchie heißen, immer steckt darin »der Keim der Tyrannei« (I,1,263).

### 5. Religion als politische Institution

Wenn Tocqueville dennoch am Prinzip der Volkssouveränität festhält, so nur unter der Voraussetzung, daß das Volk sich Prinzipien unterwirft, die seiner Verfügungsgewalt entzogen sind. »Ich halte den Grundsatz, daß in Regierungsangelegenheiten die Mehrheit des Volkes das Recht hat, alles zu tun, für gottlos und abscheulich, und dennoch leite ich alle Gewalt im Staat aus dem Willen der Mehrheit ab« (I,1,261). In dieser paradoxen Formulierung steckt dennoch kein Widerspruch. Zwar hat die göttliche Vorsehung jedem Individuum das notwendige Maß an Vernunft verliehen, um sich selbst zu regieren. Aber es gibt keine Garantie dafür, daß es auch immer vernünftig handelt. Daher muß der Wille des Volkes seine Grenzen finden in den Prinzipien der Gerechtigkeit und der Vernunft und in den Forderungen der Gebote Gottes. »Es gibt ein allgemeines Gesetz, das nicht nur von der Mehrheit irgendeines Volkes, sondern von der Mehrheit aller Menschen, wenn nicht aufgestellt, so doch angenommen worden ist. Dieses Gesetz ist die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit bildet also die Grenze, die kein Volk das Recht hat zu überschreiten« (I,1,261). Eine Nation ist gleichsam ein Geschworenengericht, das die gesamte Menschheit zu vertreten und die Gerechtigkeit zu verwirklichen hat. Dieses Kollegium kann nicht mehr Macht besitzen als die Gesellschaft, deren Gesetze sie anwendet. »Wenn ich daher einem ungerechten Gesetz den Gehorsam verweigere, spreche ich keineswegs der Mehrheit das Recht ab, Befehle zu erteilen; ich appelliere lediglich von der Souveränität des Volkes an die Souveränität der Menschheit« (I,1,262). Wer aber behauptet, ein Volk sei so weise und so gut, daß es die Grenzen der Vernunft und der Gerechtigkeit gar nicht überschreiten kann, man könne daher einer Mehrheit bedenkenlos alle Gewalt übertragen, spricht »die Sprache eines Sklaven« (I,1,262).

Damit steht Tocqueville in der aristotelisch-christlichen Tradition, für die die Politik nur als Teilgebiet der allgemeinen Ethik begriffen werden kann. »Die Idee des Rechts ist nichts anderes als die Idee der Tugend angewandt auf die Welt der Politik« (I,1,248). Die politische Macht ist – wie Jacob Burckhardt es formuliert hat – an sich böse und muß durch Vernunft und Moral gezügelt werden. Die Welt der Politik bleibt zwar prinzipiell der offenen Diskussion und dem Experiment überlassen, aber der politisch handelnde Mensch muß die »unübersteigbaren Barrieren« der Moral respektieren, die seinem Aktionsfeld feste Grenzen setzt (I,1,305). Das amerikanische Beispiel zeigt, daß der Mensch fähig ist, sich von allen Fesseln der Tradition zu lösen. Hier waren »kühne Neuerer« am Werk, die mit einer »unerbittlichen Logik« eine neue Welt geschaffen ha-

ben. Aber diese »Revolutionäre« waren zugleich auch geprägt von den Gesetzen der christlichen Moral, über die sie sich nicht skrupellos hinweggesetzt haben. Daher wagten sie es nicht, jene »gottlose Maxime« zu vertreten, daß alles, was im Interesse der Gesellschaft geschieht, erlaubt sei. Eine solche Maxime, die im Freiheitsrausch der europäischen Revolution erfunden worden ist, ist wohl geeignet, jede zukünftige Tyrannei zu rechtfertigen (I,1,306).

Volkssouveränität bedeutet also nicht, daß das Volk alles tun darf. Es kann auch – wie Platon schon bemerkte – der Wille des Volkes sein, sich nicht selbst zu regieren, sondern einen Tyrannen regieren zu lassen.<sup>22</sup> Das Prinzip der Volkssouveränität kann nur unter der Voraussetzung akzeptiert werden, daß das Volk – bzw. seine Mehrheit und seine politische Führung – von »Weisheit und gesundem Menschenverstand« geleitet wird, daß es »aufgeklärt« ist<sup>23</sup> und daß es eine religiöse Substanz besitzt, die ihm das notwendige moralische Bewußtsein verleiht.<sup>24</sup> Zwar bedeutet Volkssouveränität, daß der freie Bürger das Recht hat, sich selbst zu regieren. Die Religion aber legt ihm Selbstbeschränkung und Verantwortung auf. »Das Gesetz erlaubt es dem Volke, alles zu tun. Aber die Religion hindert es daran, alles zu denken und verbietet ihm, alles zu wagen« (I,1,306). Die Religion sorgt mit ihren moralischen Forderungen dafür, daß dem politischen Handeln Grenzen gesetzt werden. Und der Mensch unterwirft sich ihnen, weil er einsieht, daß er von Natur aus ein begrenztes Wesen ist. Schutz vor Mißbrauch der Volkssouveränität findet das Volk schließlich nur in sich selbst, in seinem eigenen moralischen Bewußtsein, das ihm die nötige Selbstdisziplin auferlegt. Wo diese demokratische Tugend fehlt, da kann die Demokratie durch keine noch so gute Verfassung gesichert werden.<sup>25</sup> So ist die Religion eine wirkliche »politische Institution« (I,1,301), deren Aufgabe es ist, »die Demokratie zu moralisieren« (I,2,150). Sie gehört zwar nicht zur Definition der Demokratie, aber sie trägt ganz wesentlich zu ihrem Gedeihen bei. Das Pferd braucht seine Zügel, durch die es geführt und gemäßigt wird.<sup>26</sup>

Damit hat Tocqueville auf ein Problem aufmerksam gemacht, das auch in unserem Jahrhundert an Brisanz nichts verloren hat. Unter den Bedingungen der egalitären Demokratie kann Politik zu einem gefährlichen Instrument werden, vor allem dann, wenn die öffentliche Meinung – manipuliert durch geschickte Propaganda – den Politikern das Gesetz des Handelns diktiert. Die entscheidende Frage ist dann, ob der mündige Bürger mündig genug ist, um die Folgen seiner Entscheidung zu erkennen und die Verantwortung dafür zu tragen. Was not tut, das ist »demokratische Askese«.<sup>27</sup>

22 Vgl. Platon, *Der Staat*, 562 c, in: *Sämtliche Werke II*, hrsg. von L. Schneider. Heidelberg o.J., S. 318.

23 Aus einem Brief an Kergorlay vom 29. Juni 1831 (XIII,1,226).

24 Ebd., S. 234.

25 Ebd., S. 235. Tocqueville diskutiert übrigens an keiner Stelle die Frage der gemischten Verfassung oder die der Teilung der Gewalten, wodurch die politische Gewalt kontrolliert werden könnte. Er hat kein Vertrauen zu den Institutionen, sondern erwartet alles von dem Geist, der in diesen Institutionen herrscht; vgl. dazu seine Rede vor dem Abgeordnetenhaus vom 29. Januar 1848 (XII,39).

26 Vgl. P. Manent, Tocqueville, a.a.O., S. 121.

27 C.F. von Weizsäcker, *Bewußtseinswandel*. München/Wien 1988, S. 141. Vgl. dazu auch Montesquieu, *De l'Esprit des Lois* III,3, hrsg. v. R. Caillois, *Œuvres complètes II*. Paris 1951, S. 251: Das Prinzip der Demokratie ist die Tugend.

## 6. Religion als Voraussetzung der Freiheit

Das entscheidende Problem, das hinter dem Problem der Souveränität erscheint und das Tocqueville nicht losläßt, ist somit »jene ewige und erschreckende Frage nach der menschlichen Freiheit, deren Lösung so wichtig ist, nicht nur für die Moral, sondern auch für die Politik«. <sup>28</sup>

In keiner politischen Gesellschaft ist die Freiheit so sehr gefährdet wie in einer egalitären Demokratie. Freiheit und Gleichheit waren die hohen Forderungen der Französischen Revolution. Aber die Erfahrung der modernen Geschichte hat gezeigt, daß, je mehr das Prinzip der Gleichheit sich durchsetzt, um so mehr die Freiheit und die Würde des Individuums in Gefahr gerät, weil es gezwungen wird, sich dem Druck der öffentlichen Meinung zu beugen. Nicht zufällig ist daher der Despotismus für die moderne Welt eine spezifische Gefahr geworden.

Wer also die Unabhängigkeit und die Würde des Menschen sichern will, wird auf die Verteidigung der Freiheit den allergrößten Wert legen müssen (I,2,328). Dies kann aber ohne Zuhilfenahme der Religion nicht gelingen. Denn der Mensch ist ein Geschöpf Gottes und erhält allein dadurch seine Würde und seine Freiheit. Freiheit als Selbstbestimmung und Selbstverantwortung setzt moralisches Bewußtsein, setzt Religion voraus. Aber die Religion ist nicht nur eine Voraussetzung, sie ist auch ein untrennbares Moment der Freiheit. Gerade unter dem Eindruck der politischen Ereignisse im Europa seiner Zeit kommt Tocqueville zu der Überzeugung, »daß nur die Freiheit und die Religion, in einer gemeinsamen Anstrengung, die Menschen aus dem Morast befreien können, in dem sie durch die demokratische Gleichheit zu versacken drohen, sobald eine dieser beiden Stützen fehlt«. <sup>29</sup>

Damit widerspricht Tocqueville mit allem Nachdruck den Lehren der Aufklärung, daß die Religion in dem Maße verschwinden werde, wie der Geist der Freiheit und der Aufklärung zunehme. Die Entwicklung in Nordamerika dagegen zeigt, daß Aufklärung nicht notwendig eine antireligiöse Tendenz zu haben braucht, daß es ein harmonisches Zusammenwirken von Religion und Politik, von Christentum und Freiheit wohl geben kann. Das Land, in dem die Religion den größten Einfluß besitzt, ist zugleich auch »das aufgeklärteste und freieste« Land (I,1,304). »Die Amerikaner vermengen in ihrer Vorstellung das Christentum mit der Freiheit so vollständig, daß es ihnen beinahe unmöglich ist, das eine ohne das andere zu begreifen« (I,1,307).

Freiheit und Religion bedingen sich also gegenseitig, und zwar so sehr, daß zwischen der religiösen und der politischen Leidenschaft eine Art von »Familienband« besteht. Freie Institutionen sind »natürliche Instrumente« und unentbehrlich für die Existenz der Religion. Alle Anstrengungen, die in der modernen Geschichte unternommen wurden, um die Freiheit zu sichern, dienten gleichzeitig auch der Sicherung des Glaubens. Es war die religiöse Leidenschaft, die die Puritaner veranlaßt hat, nach Amerika auszuwandern; gleichzeitig sicherten sie sich dadurch aber auch ihre politische Freiheit. <sup>30</sup>

28 Aus einem Schreiben an J.S. Mill vom 27. Oktober 1843 (VI,1,345).

29 Aus einem Schreiben an Montalembert vom 1. Dezember 1852, zit. nach A. Jardin, Alexis de Tocqueville. Paris 1984, S. 452.

30 Vgl. das Schreiben an Kergorlay vom 18. Oktober 1847 (VIII,2,210).



So gehören politische und religiöse Leidenschaften zusammen und verfolgen die gleiche Grundtendenz. Sie lenken nämlich von den Einzelinteressen ab und lehren die Menschen, überindividuelle und immaterielle Werte in der Gesellschaft zu verwirklichen.<sup>31</sup> Es ist eben ein Irrtum zu glauben, daß die Christen nur um ihr ewiges Heil besorgt sind. Sie wissen genau, daß die modernen demokratischen Gesellschaften von einem religiösen Geist geprägt sein müssen, damit die Menschen in ihnen frei leben können (I,1,307). »Der Geist der Religion und der Geist der Freiheit« gehören zusammen (I,1,42).

## 7. Freiheit ist Unabhängigkeit und Abhängigkeit

Mitten im 17. Jahrhundert, als in den philosophischen und literarischen Kreisen Europas über Recht und Freiheit der Menschen nicht einmal nachgedacht wurde, legte in der Wüste der neuen Welt, die noch keine großen Philosophen und Schriftsteller hervorgebracht hatte, der Gouverneur von Massachusetts, John Winthrop, eine Definition der Freiheit vor, die es auch heute noch wohl zu bedenken gilt: Es gibt – so sagt er – eine »korrupte Freiheit«, die darin besteht, alles zu tun, was gefällt. Diese Freiheit ist der Feind jeder Autorität, sie respektiert keine Regeln, sie erniedrigt den Menschen und stellt ihn auf eine Stufe mit den Tieren. Sie ist der Feind der Wahrheit und des Friedens. Aber es gibt auch eine »bürgerliche und moralische Freiheit«. Dies ist die Freiheit, ohne Furcht das zu tun, was gerecht und gut ist. Diese »heilige Freiheit« müssen die Bürger unter dem Einsatz ihres Lebens verteidigen (I,1,41).<sup>32</sup>

Freiheit hat also mit Zügellosigkeit nichts zu tun. Es ist zuerst das Gefühl der Unabhängigkeit, jenes stolze Bewußtsein, sprechen und handeln und »atmen« zu können, ohne sich vor den Menschen fürchten zu müssen (II,2,344).<sup>33</sup> Es ist das Wissen, von keinem Menschen abhängig zu sein, wohl aber »von Gott und dem Gesetz« (II,2,344). Damit ist Freiheit Unabhängigkeit und Abhängigkeit zugleich. Freiheit ist gebunden an das *bonum commune*, an den Respekt von Regeln, die die Einheit und den Zusammenhalt des Gemeinwesens garantieren. Dazu gehört Einsicht und Achtung vor der Würde des Mitmenschen. – Und Freiheit ist gebunden an die Moral. Unrecht führt zu Unsicherheit und verleitet dazu, mit Gewalt sich Recht zu verschaffen. Dies gefährdet die Einheit und führt zu Zwietracht. Freiheit kann es also nur geben, wenn es Gesetze gibt, die diese Freiheit schützen. Politische Gesetze werden aber nur dann respektiert, wenn auch die moralischen Gesetze respektiert werden. Die Grundlage und die Quelle der moralischen Gesetze jedoch ist die Religion. Wer also die Herrschaft der Freiheit sichern will, wird die Religion zu Hilfe rufen müssen, denn man muß wissen, »daß man

31 Vgl. dazu U. Uhde, Politik und Religion. Zum Verhältnis von Demokratie und Christentum bei Alexis de Tocqueville. Berlin 1978, S. 53.

32 Ein Jahrhundert später hat Montesquieu eine ähnliche Definition der Freiheit vorgelegt: Freiheit heißt nicht tun, was man will. Freiheit heißt, das tun können, was man tun soll und nicht gezwungen werden zu tun, was man nicht tun darf ... Freiheit ist das Recht, alles zu tun, was die Gesetze erlauben; vgl. *De l'Esprit des Lois* XI,3, a.a.O., S. 395.

33 Auch hier steht Montesquieu mit Tocqueville in der angelsächsischen Tradition: Freiheit heißt, daß ein Bürger einen anderen Bürger nicht zu fürchten braucht; vgl. ebd. XI,6, a.a.O., S. 397.

die Herrschaft der Freiheit nicht ohne die der Sitten, und die der Sitten nicht ohne den Glauben begründen kann« (I,1,9).

Zur Sicherung der Freiheit sind politische Gesetze und Institutionen sicherlich notwendig. Wichtiger aber sind die »Sitten«, jener »gesamte moralische und intellektuelle Zustand eines Volkes« (I,1,300). Die Religion wiederum ist die »Beschützerin der Sitten«, so wie die Sitten »die Garantie für die Gesetze« sind (I,1,43).

Freiheit und Religion gehören also zusammen. »Die Religion begleitet die Freiheit in ihren Kämpfen und Siegen. Sie ist die Wiege ihrer Kindheit, die göttliche Quelle ihrer Rechte« (I,1,43). Freiheit muß geschützt und gezügelt werden durch politische, moralische und religiöse Gesetze. »Nur wenn die göttlichen Gesetze befolgt werden, kann der Mensch zur Freiheit gelangen« (I,1,41). Die Achtung vor den göttlichen und menschlichen Gesetzen ist die beste Garantie für die Freiheit. Es gibt keine Freiheit ohne Tugend, so wie es keine Tugend ohne Freiheit gibt.<sup>34</sup>

Sollte aber die Religion – wie dies ja in der heutigen Gesellschaft weitgehend der Fall ist – ihren Einfluß verlieren, so werden die Menschen von Zweifel und Unsicherheit ergriffen. Sie haben keine klaren Vorstellungen mehr, verlieren ihren Halt und enden in Verzweiflung und Resignation. Eine solche Gesellschaft wird zu einer energielosen Masse, die reif ist für die Knechtschaft (I,2,28). Denn ohne Autorität kann der Mensch nicht leben. Religiöse und politische Ungebundenheit erzeugt in ihm eine tiefe existentielle Angst. Kann aber die politische Autorität sich nicht auf eine moralische und religiöse Autorität berufen, so sind die Menschen der Tyrannei ausgeliefert. »Wenn der Mensch keinen Glauben hat, muß er dienen, und wenn er frei sein will, muß er glauben« (I,2,29). Eine Gesellschaft, in der der Glaube nicht mehr lebendig ist, braucht Soldaten und Gefängnisse.<sup>35</sup>

### 8. Religion ist notwendig für den Bestand der Demokratie

So gelangt Tocqueville zu der Schlußfolgerung, daß »alle politischen Fragen bald zu religiösen Fragen werden und alle religiösen Fragen in politische Fragen einmünden« (I,2,351). Es ist die Tragik der europäischen Entwicklung, daß Liberalisierung und Demokratisierung einhergehen mit einer zunehmenden Säkularisierung. Das Ergebnis ist – als spezifische Gefahr des 20. Jahrhunderts – der Totalitarismus. Diese Gefahr hat Tocqueville gesehen und davor gewarnt: Der Despotismus kann ohne Glauben leben, die Freiheit kann es nicht. Die Religion ist für den Bestand einer demokratischen Gesellschaft weit wichtiger als für die Monarchie (I,1,308). Daher hängt die Existenz einer liberalen Gesellschaft entscheidend davon ab, ob es gelingt, Freiheit und Religion, Liberalismus und Kirche miteinander zu versöhnen. Diese Versöhnung ist möglich und für die Erhaltung der Freiheit ebenso notwendig wie für die Existenz der öffentlichen Moral.<sup>36</sup>

Dies ist also das Fazit: Politische Freiheit kann ohne Moral und Religion nicht existieren. Die Freiheit kann nicht allein durch Institutionen formaljuristisch abgesichert

34 Aus einem Schreiben an Stoffels vom 24. Juli 1836, zit. nach O. Vossler, a.a.O., S. 142.

35 Vgl. dazu A. Jardin, a.a.O., S. 348.

36 Aus einem Schreiben an Corcelle vom 15. November 1843 (XV,1,173).

werden. Sie hat nur dann Bestand – und erfährt dadurch zugleich auch ihre Grenzen –, wenn die für das Gemeinwesen notwendigen Gesetze respektiert werden. Diese werden aber nicht – oder doch nur formal – respektiert, wenn dem Bürger die moralische Verantwortung fehlt, die ihrerseits wiederum nur in einem religiösen Pflichtbewußtsein verankert werden kann. Nur ein Volk, das die religiösen und moralischen Gesetze respektiert, wird auch die politischen Gesetze achten. Wenn aber der Geist der Unordnung und der Zügellosigkeit erst einmal die moralischen und religiösen Grundlagen zerstört hat, wird auch das politische Verantwortungsbewußtsein verschwinden. »Was soll man mit einem Volke anfangen, das zwar Herr über sich selbst ist, Gott aber den Gehorsam verweigert« (I,1,308)?

### 9. Religion in der säkularisierten Gesellschaft

Bleibt also die Frage, welchen Einfluß die Religion in der modernen Gesellschaft noch besitzt. Demoskopische Untersuchungen zeigen immerhin, daß die Religion auch heute noch ein soziales Kontrollinstrument darstellt, daß religiös gebundene Menschen auch die geltenden Regeln der Moral und des Rechts eher respektieren als dies im Durchschnitt geschieht.<sup>37</sup>

Auf den gleichen Zusammenhang von Religion und Politik verweist sodann auch die auf Rousseau<sup>38</sup> zurückgehende und in der modernen Soziologie wieder diskutierte Zivilreligion, etwa in den USA bei Robert N. Bellah und in Deutschland bei Niklas Luhmann und Thomas Luckmann.<sup>39</sup> Zwar ist nicht zu übersehen, daß der Pluralismus der Meinungen in unserer Gesellschaft zunimmt und damit die allen Menschen gemeinsamen Grundüberzeugungen mehr und mehr verschwinden. Von einem Absterben der Religion aber, wie Karl Marx dies vorausgesagt hat, von einer total säkularisierten Gesellschaft kann keine Rede sein. Auch heute ist die Religion noch ein politischer Stabilisierungsfaktor, gibt es eine »religiöse Dimension der politischen Kultur«<sup>40</sup>, weil die Religion zum Wesensgefüge des Menschen gehört und er auf »Sozialisierung in ein das Einzeldasein transzendierendes ... Sinngefüge« angewiesen ist.<sup>41</sup>

Nur wenn die politische Kultur in einer moralischen und religiösen Kultur verankert ist, kann es schließlich auch gelingen, die totalitären Ideologien wirksam zu bekämpfen, die zum typischen Krankheitsbild der modernen Demokratie gehören. Rationalismus und Aufklärung haben zwar die Grundlage gelegt für die liberale Demokratie. Indem sie aber gleichzeitig den Einfluß der Religion zurückdrängten, gaben sie den Weg frei für politische Ersatzreligionen, für »pseudoreligiöse Ideologien, die mit dem doppelten Anspruch auf wissenschaftliche Geltung und zugleich religiöse Unbedingtheit auftra-

37 Vgl. dazu E. Noelle-Neumann, *Politisierende Moral – moralisierende Politik?*. Köln 1985, S. 92f., zit. nach H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*. Graz/Wien/Köln 1986, S. 18.

38 Vgl. J.J. Rousseau, *Du contrat social* IV,8, a.a.O. III, S. 460-469.

39 Vgl. dazu R. Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Gütersloh 1987, und H. Lübke, a.a.O., S. 306ff.

40 R. Schieder, ebd.

41 So Th. Luckmann, zit. nach H. Lübke, a.a.O., S. 58.



ten«. <sup>42</sup> Sie zu bekämpfen wird nur gelingen, wenn eine religiöse Grundüberzeugung in einer Gesellschaft herrscht, die keiner politischen Weltanschauung das Recht zuerkennt, einen totalen Anspruch an den Menschen zu stellen.

Diese entscheidende Alternative unserer Zeit – Demokratie oder Totalitarismus – hat auch Tocqueville als das große Problem der kommenden Zeit erkannt: Wenn es uns nicht gelingt, die demokratische Freiheit auf religiöser und moralischer Grundlage zu sichern, bleibt nur noch »die Tyrannei der Caesaren« (I,1,329).

#### DER KRIEG – AUFSÄTZE ZUR SITUATION UNSERER WELT

### Vom ungerecht gerechten Krieg

Zur Geschichte einer Idee

Von Eberhard Straub

Die französischen Physiokraten im 18. Jahrhundert, entschlossene Menschenfreunde, glaubten, daß sich Kriege erübrigen, sobald das ökonomische Denken mit seiner Sachlichkeit und Sachgerechtigkeit endlich das politische Denken überwinde, Politik überhaupt gegenstandslos mache, da der Mensch, wenn er dem Menschen als Mensch begegne, keinen inneren oder äußeren Feind mehr kenne, keinen *inimicus* oder *hostis*. »Die Machtpolitik«, die unmenschliche und zu überholende, beruhe, bei der ihr zugrunde liegenden Vorstellung, daß der Mensch zum Bösen geneigt sei, weshalb ihm stets mit Mißtrauen begegnet werden müsse, auf dem nie zu beruhigenden Gegensatz einander widersprechender Interessen. Das führe unweigerlich zu Krieg und Zerstörung, weil jeder von jedem fürchte, übervorteilt zu werden, wogegen er sich zu schützen versuche, und sei es zuletzt mit der Waffe. Eine rein wirtschaftliche Politik aber hebe in ihrem *novus ordo seculorum* das Politische und damit die Politik auf, weil sie, statt zu trennen und zu scheiden, alle mit allen verbinde, zur Zusammenarbeit anleite und jedem dazu ver helfe, die Früchte gemeinsamer Produktion zu genießen, in wechselseitigem Austausch, weil aufeinander angewiesen, voneinander abhängig, sich dauernd friedlich zu ergänzen, den gemeinsamen Wohlstand zu heben und im Vorteil des anderen den Nutzen für sich zu finden.

In dieser neuen Welt ist der Krieg seinem Wesen nach ein Verbrechen, das freilich immer seltener vorkommt, je genauer im Sinne gesteigerter Bedürfnisbefriedigung der produzierende und konsumierende Mensch im ebenfalls produzierenden und konsumierenden Menschen den Menschen als Produzenten und Konsumenten erkennt und ach-

42 K.D. Bracher, Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert. Stuttgart 1982, S. 52f.

tet. Auch der Gegensatz von Produzent und Konsument hebt sich auf. Denn auch der Produzierende verbraucht, verwertet, konsumiert Anregungen und Materialien, die wiederum andere herstellen. Auch er ist Verbraucher. Der Mensch als Verbraucher begegnet dem verwertenden und verbrauchenden Menschen als verwertend-verbrauchender Mensch. Der Markt und die damals noch nicht so genannte Marktwirtschaft ermöglichen die Welt des Friedens als grenzenloses Einkaufsparadies und machen den Staat nahezu überflüssig, der höchstens als Schiedsrichter über das Einhalten der Spielregeln wacht.

Solch liebenswürdige Erwartungen vermochten die Kriege, die es trotz aller wirtschaftlichen Freiheit weiterhin gab, nicht grundsätzlich zu erschüttern. Vielmehr bestätigten die fürchterlichen Erfahrungen zweier Weltkriege derartige Überzeugungen, die unmittelbar mit dem demokratischen Gedanken zusammenhängen, der sich in humanistischer Tradition an die Menschheit wendet, sie zur Selbstbestimmung auffordert und in den jeweiligen national-demokratischen Ausprägungen nur individuelle Ausdrucksformen der gleichen Idee sehen möchte. Die universale Demokratie ermöglicht den Frieden, indem es keinen Feind mehr gibt, nur noch Partner. Kommt es dennoch weiterhin zu Kriegen, dann liegt das daran, daß sachfremde Überlegungen die sich selbst korrigierenden Abläufe des Marktes stören und deren Gesetzen grob zuwiderhandeln.

Daß wirtschaftliche Maßnahmen selbstverständlich wie Waffen wirken können, wird dabei gar nicht geleugnet. Ganz im Gegenteil, sie werden bewußt »in Angriff genommen«, weil sie sanfte Waffen sind, gleichsam humane, die entschlossen zur Rückkehr zur Vernunft mahnen und die *ultima ratio regis*, den Krieg, als das erscheinen lassen, was er ist: als unvernünftig im Zeitalter vernünftiger Humanität. Erweist es sich als unumgänglich, endlich zu den Waffen zu greifen, dann allerdings nur gezwungenermaßen, da ein verstockt Unvernünftiger, was heute soviel heißt wie ein Feind des Menschengeschlechtes, die höchsten Werte menschlichen, also demokratischen Umgangs miteinander unbeirrbar verletzt. Kriege sind unter solchen Voraussetzungen nur noch Verteidigungskriege, bei denen alle »Kriegsschuld« auf dessen Seite liegt, der zum Kriege veranlaßt, wohingegen jener, der sich zur Verteidigung feierlicher, gefährdeter Grundsätze entschließt, schuldlos und gerecht ist, im vollsten Bewußtsein seiner Gerechtigkeit einen total gerechten Krieg führen darf, und sei es zuletzt in Form eines »totalen Krieges«. Die schlimmste aller Vernichtungswaffen wurde bislang nur einmal eingesetzt, nicht von irrationalen Diktatoren und Feinden des Menschengeschlechtes, sondern von den Verfechtern der Humanität und Demokratie, von gerechten Kriegern, als deren Feind übrigens schon am Boden lag und es nur noch darum ging, dessen Leiche, wie Achill die des Hektors, zu schleifen.

\* \* \*

Dieses Paradoxon hat freilich der Vorstellung vom »gerechten Krieg«, die im 20. Jahrhundert mächtig wiederbelebt wurde, nichts anhaben können. Sie hat sich, wie sich unlängst während des Golfkrieges bestätigte, offenbar als unumstritten und unanfechtbar durchgesetzt. Wem »gerechter Krieg« allzu gemüthhaft moralisierend erscheint, der zieht es indessen vor, lieber vom »gerechtfertigten Krieg« zu sprechen. Das klingt wissenschaftlich-neutraler, justizförmiger als Krieg zur Verteidigung des Rechts, des Völkerrechts, rechtlicher Grundsätze, wovon damals ununterbrochen die Rede war. Denn der

Krieg, soweit er heute noch im Zeitalter dauernder Ächtung des Krieges erlaubt ist, darf sich nur noch als Akt der Strafjustiz rechtfertigen lassen, nicht von politischen Absichten eines politischen Willens her. Denn dann gäbe es ja wieder einen echten Feind. So gibt es nur Rechtsbrecher, Straffällige, die entsprechend bestraft werden.

Darin möchten viele einen Fortschritt erkennen, weil damit die Unwägbarkeiten politischer Leidenschaft und deren »Unsachlichkeit« vermieden werden. Doch es könnte gerade umgekehrt so sein, daß die beanspruchte »Gerechtigkeit«, das strafprozessuale Verfahren unter Umständen zur *summa iniuria* führt, die unausweichlich bleibt, wenn der Krieg als soziale Schädlingsbekämpfung begriffen wird, der eine Resozialisierung des Störenfriedes durch Umerziehung und anschließende wirtschaftliche Entwicklung ermöglichen soll. Denn wer unter den Vernünftigen und Menschenfreunden, unter den Rechtsbesitzern darf über die Gerechtigkeit der Gerechten richten? Gelten die Gerechten nicht vielleicht aufgrund einer Selbstermächtigung als gerecht? Die Alliierten gegen Saddam Hussein konnten und können sich auf einen Auftrag der Vereinten Nationen berufen, den sie weisungsgemäß erfüllten. Aber, ohne nun etwa Saddam Hussein verteidigen zu wollen, im Welt Sicherheitsrat verfügen die Großmächte über ein *liberum veto*. Jeder Beschluß, der ihnen nicht zusagt, ihren politischen Plänen widerspricht, können sie vereiteln. Das Recht und die Friedensordnung bleiben wohl oder übel ihren Interessen untergeordnet. Danach richtet sich, was Recht sein soll und eine Ordnung unter Umständen rechtfertigen darf.

Politische Konstellationen erlaubten diesmal eine gewisse grundsätzliche Übereinstimmung, die freilich mit erheblichem Nachdruck »hergestellt« werden mußte. Den Amerikanern gelang es, dem, was sie in diesem Falle für Recht hielten, als Recht und Berechtigung zum Kriege die entsprechende Anerkennung zu verschaffen. Sie mögen auch durchaus im Recht gewesen sein, doch das ändert nichts daran, daß sie gegebenenfalls einen anderen Krieg, der aber nicht ihren jeweiligen politischen Intentionen entspricht, und mag er noch so gerecht sein, mit ihrem Einspruch zu verhindern wissen. Bei aller Berufung auf gerechte und gerechtfertigte Voraussetzungen zum Kriege, wurde doch allgemein dieser Krieg als ein spezifisch amerikanischer angesehen, auch wenn endlich einmütig oder kleinmütig die juristischen Erklärungen hingenommen und von den zögernden Europäern »verstanden« wurden. Dennoch blieb es ein politischer Krieg, der sich als solcher ohne Mühe begründen ließ, sogar müheloser als über Rechtsgrundsätze, wenn die Theorie des »gerechten Krieges« dem nicht im Wege stünde, weil es nur noch gerechte und nicht politisch-interessierte Kriege geben darf.

\* \* \*

Gemäß der Theorie des »gerechten Krieges« mußte der Störer der öffentlichen Ordnung zum Kriminellen, zum Satan, zum totalen Verbrecher erklärt werden, zum neuen Hitler, der Inkarnation des Bösen, da die Gerechten und Sieger 1945 sich mit Stalin verbündet hatten, der deshalb, wie längst *communis opinio*, nicht vollkommen böse gewesen sein konnte, weil sonst demokratische Humanisten mit einem Menschenfeind zusammen die Humanität gerettet, den Teufel mit Beelzebub ausgetrieben hätten. Die unumstößliche Überzeugung, daß der Kommunismus doch eine humanistische Absicht verfolge, rührt daher. Ohne nun Saddam Hussein verteidigen zu wollen, was ziemlich schwer fällt, obschon er bis kurz vor dem Kriege nicht als Menschenfeind behandelt



wurde, sondern als recht brauchbarer Geschäftspartner mit sehr eigentümlichen Charakteristika, die allerdings die guten Geschäftsbeziehungen überhaupt nicht beeinträchtigten – das Bemerkenswerte war die totale Kriminalisierung eines Störenfrieds in einer Region, die ohnehin keine friedliche Ordnung kennt. Das Überraschende war die Überzeugung, daß das Völkerrecht und der Respekt vor ihm den Frieden herbeiführen solle, obgleich doch ein wirklicher Friede die Grundlage des Völkerrechtes ist, ein ge-  
deihliches Zusammenleben ermöglicht gerade in friedlosen Gebieten. Der Frieden, dem diese Region kaum näher gerückt ist, ergibt sich aus politischen Entscheidungen, denen das Völkerrecht sich wie eh und je angleicht. Er setzt einen Feind voraus, der als solcher anerkannt wird und mit dem man deshalb sich über einen Frieden verständigen kann, und sei er noch so ein arger Bösewicht. Demokraten kämpfen gegen Unholde, für Prinzipien, möge die Welt darüber auch vergehen, weil sie nur noch Menschen kennen und Unmenschen. Das freilich machte die gerechten Kriege im Namen der Menschlichkeit und des Rechtes zu den fürchterlichsten überhaupt. Hier gilt nur noch die Vernichtung. Daß die Amerikaner sich zurückhielten, »das Ungeheuer« an die Kette zu legen, es nicht vollständig zu bändigen, vielleicht irgendwann, sobald es ihnen passend erscheint, sich seiner endgültig zu bemächtigen, bestätigt nur, daß die moralisch-gerechte Empörung ein ehrwürdiger Vorwand ist, ohne den heute Kriege nicht mehr geführt werden können.

Ganz abgesehen von Saddam Hussein, die Humanität hat ihre ganz eigene Dialektik. Wenn der Mensch und »das Leben« zum höchsten Wert aufsteigen, immer vorausgesetzt, es handelt sich um nicht unwertes Leben, was freilich einen voraussetzt, der den Wert, den Lebenswert sehr genau zu bestimmen weiß, dann liegt es allerdings sehr nahe, daß die Wertsetzer der Menschlichkeit festlegen können, was unmenschlich ist. Auch die Menschlichkeit hat ihre Dialektik, die grausamste, weil sie das Recht bemüht, um zu klären, was menschlich, untermenschlich, gar unmenschlich ist, vom Übermenschlichen ganz abgesehen, das sich strahlend im Kampf gegen alles Unter- und Unmenschliche bewährt. Der Menschlichkeit bleibt nichts anderes übrig, als den jeweiligen Unmenschen zu bekämpfen, zumal sie genau Bescheid weiß, weil sie nur Menschen und keine Feinde kennt, wer der Unmensch ist. Daß die Charakterisierung des nicht mehr anerkannten Feindes als Unmenschen die entsetzlichste *hors de lois*-Setzung ist, die ihm es nicht einmal gestattet, sich auf irgendein Recht zu berufen, hat aufgeklärte Humanisten und Demokraten nie verwirrt, seit Humanität und Demokratie eine ganz selbstverständliche Einheit bilden. Wer sich nicht als Demokrat zu erkennen gibt, der ist kein Mensch, der ist nicht gerecht und gerechtfertigt.

»Unsere Humanität ist absolut«, das verkündete das »Rote Schwert« 1919 unbefangen, weil die Kommunisten vorgaben, die ersten zu sein, die das Schwert im Namen der Freiheit und Humanität zückten. Aber Hegel, der ganz gewiß nicht unanfällig für die Überzeugungskraft humanitärer Tugend und des ihr gemäßen Terrors war, bemerkte doch konsterniert, als die große humanitäre Revolution zum bloßen Schrecken ausartete: »Die Tugend ist hier nur ein einfaches Prinzip und unterscheidet nur solche, die in der Gesinnung sind und solche, die es nicht sind. Die Gesinnung aber kann nur von der Gesinnung erkannt und beurtheilt werden. Es herrscht somit der Verdacht: die Tugend aber, sobald sie verdächtigt wird, ist schon verurteilt.« In der Gesinnung zu sein ist allerdings die Voraussetzung für einen demokratischen Humanismus. Wer sie nicht teilt, wendet sich gegen den Humanismus. Er ist kein Feind, viel schlimmer, er ist ein

Unmensch, der intensivste Gegensatz des Menschen. Es war Karl Marx, der den Schleier vor dem Geheimnis der Humanität ganz einfach wegriß, indem er als radikal-humanistischer Revolutionär die humanitäre Ideologie als das anatomische Messer, als Waffe ausgab. »Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern vernichten will.«

\* \* \*

Karl Marx, der Gerechte, der Unbestechliche, nannte einen Feind, den Menschen nämlich, der störend dem neuen Menschen der Zukunft, dem wahren Menschen und neuen Adam, im Wege steht, der zu sich gelangt, indem er den unzulänglichen alten Adam überwindet und zernichtet. Liberale Humanisten trösten sich schnell mit dem Hinweis, dergleichen gehöre zu »menschenverachtenden« Utopien totalitärer Ideologien. Sie lassen sich nur äußerst ungern darauf ein zu erwägen, ob diese totale Humanität, der eine totale Feindschaft entspricht, nicht die strenge Konsequenz einer absolut gesetzten Humanität ist und sein muß. Was human und was inhuman ist, hängt von der jeweiligen Selbst-Gerechtigkeit der Humanisten ab, die unter Berufung auf die Menschlichkeit und der zu ihr gehörenden Werte als Richter in eigener Sache handeln und auftreten.

Gerade um diesem Dilemma zu entgehen, lösten sich die Europäer während der frühen Neuzeit, im Zeitalter der Religionskriege, vom Konzept des »gerechten Krieges«, das ihnen, die altrömischen Überlegungen, bei Cicero zusammengefaßt, resümierend von Augustinus übermittelt worden war. Die sich bekämpfenden Religionsparteien verteuflten sich im Wortsinne. Ihre Gerechtigkeit zwang in letzter Konsequenz zur Vernichtung des Ungerechten, sei es im Bürgerkrieg, der radikalsten Form des Krieges, oder im Krieg zwischen Staaten. Die herkömmliche Theorie des »gerechten Krieges« erlaubte unter Umständen dem Gerechten alles, den Gebrauch der schlimmsten Waffen, die Ausmordung ganzer Städte und Provinzen, die Zerschlagung von Herrschaften und Reichen, vorausgesetzt der Sieger war der Gerechte. Jeder Krieg konnte zum totalen ausarten, weil der Ungerechte rechtlos war, höchstens an Mitleid und Gnade appellieren konnte. Daß bei aller Grausamkeit der mittelalterlichen Kriege nur für Augenblicke Kriege in totale umzuschlagen drohten, lag an der Selbstbändigung der Kriegführenden weniger durch Religion und christliches Gewissen, als aufgrund eines aristokratischen Lebensideals, das von den Römern übernommen, von Raimundus Lullus und Bernhard von Clairvaux verchristlicht, den Ritter und Edelmann auf die *clementia*, *magnanimitas*, *iustitia*, *caritas* und weitere Tugenden verpflichtete. Aus ritterlicher Vornehmheit entschärfte der Adel die innerste und gefährlichste Substanz des theologisch begründeten »gerechten Krieges«. Die Theologen, für die die *intentio recta* den Ausschlag gab, kriminalisierten die Ungerechten zu *latrones*, deren Kriegführen deshalb nicht *belligerare*, sondern *latrocinari* genannt wurde. Als gemeine Verbrecher unterlagen sie der Strafjustiz der Gerechten. Der *miles christianus*, der vornehme Herr und Ritter, hielt sich an die Form, achtete im Ungerechten den Standesgenossen und wußte, daß er unrühmlich handelte, sobald er den Ehrenkodex der Aristokratie verletzte. Er billigte ihm vielleicht keine moralische *aequitas* zu, aber eine soziale, und die war bindender. Darüber gelangte der Adel allmählich zu der Anerkennung eines *hostis iustus*, der sich grundsätzlich vom Räuber und Verbrecher unterschied. Auch der

öffentliche Feind, sogar der Rebell verdiente Respekt, solange er all die Tugenden bewahrte, die von einem vollkommenen Edelmann erwartet werden dürfen. Adeliges Ethos, getauft und christianisiert, bändigte die entsetzlichen Möglichkeiten und Freiheiten, die der »gerechte Krieg« theoretisch bereithielt und die ein großer Denker des »gerechten Krieges«, wie Franz von Vitoria, jederzeit den Gerechten »unter Umständen« je nach Sachlage offen halten wollte. Es kostet keine große Mühe, aus all den sorgsam Überlegungen dieses großen Theologen eine Theorie des totalen Krieges als gerechten Krieges zu gewinnen. Er freilich, unter dem Eindruck der Eroberung der neuen Welt und der ersten religiösen Bürgerkriege, hochideologisierte Kriege, näherte sich freilich, sorgsam wie er war, der Vorstellung, daß ein Krieg auf beiden Seiten gerecht sein könne, weil der Ungerechte in der Überzeugung, gerecht zu handeln, in einem verzeihlichen Irrtum befangen, nicht wie ein Krimineller behandelt werden könne. Den entscheidenden Schritt, eben deshalb einen gerechten Feind anzuerkennen und die *causae iustae* einer militärischen Auseinandersetzung beiseite zu schieben, wagte er freilich nicht.

\* \* \*

Dazu zwangen dann allerdings die Religionskriege eine adelige Gesellschaft, deren gemeinsames Ethos zu zerbrechen drohte in Kriegen, bei denen jeder die Wahrheit und die Gerechtigkeit für sich in Anspruch nehmen durfte. Die einzige Lösung, um den Krieg, modern gesprochen, zu humanisieren, zu entkriminalisieren, lag in der Neutralisierung der *iustae causae*, im Verzicht auf den Anspruch, einen »gerechten Krieg« zu führen. »Schweigt Theologen in Dingen, die Euch nichts angehen«, rief der zum Protestantismus konvertierte Albericus Gentilis aus, der den Durchbruch wagte, indem er lapidar bemerkte: »Bellum est publicarum armarum iusta contentio.« Der Krieg ist ein großes Duell der großen Individuen, der Staaten, das sich nach bestimmten Regeln richtet, die von den Souveränen aufgestellt werden, die keinen Richter über sich dulden noch kennen. Die Wahrheitsfrage bleibt der Privatheit überantwortet. Als *político*, als Höflicher, wie es im Wortsinn hieß, erhebt man sich über den Gegensatz der Meinungen und Überzeugungen, der »Gerechtigkeiten«, um im Inneren wie nach außen ein geordnetes und gedeihliches Zusammenleben zu ermöglichen. Der Feind war kein Verbrecher mehr, kein Objekt moralischer Entrüstung, sondern ein gleichberechtigter Kontrahent, der seine Absichten verfolgte, seine Interessen wahrnahm, wie jeder andere auch. Friedensschlüsse wurden nicht mehr durch moralische Überlegungen beeinträchtigt. Sie richteten sich ausschließlich nach dem sich immer ändernden Machtausgleich zum Vorteil der Ruhe Europas. Die agonale Moral beseitigte nicht den Krieg, aber sie schuf über die Friedenskongresse von Münster über Utrecht bis Wien einen zeitlich dauerhaften Rahmen für die Bewegungsfreiheit der Staaten innerhalb einer gemeinsamen europäischen Ordnung, die ununterbrochen individuelle Modifizierungen erfahren konnte. Ein Eroberungskrieg, etwa die Eroberung Schlesiens durch Friedrich den Großen, empörte kein Gewissen, genausowenig wie die Unlust der Königin von Ungarn, sich an vereinbarte Verträge zu halten, also den Verzicht auf diese Provinz hinzunehmen. Solche Streitigkeiten wurden nach übergeordneten Gesichtspunkten, nach politischen, betrachtet und geregelt. Nach dem Krieg setzte pflichtgemäß das große Vergessen ein. Kriegsverbrechen gab es nicht, auch keine Kriegsverbrecher, und die



Mystik der Humanisten, den Angriff und den Angreifer juristisch-begrifflich zu systematisieren, verwirrte noch nicht und nicht mehr die politischen Überlegungen, weil der Angriff ein erlaubtes Mittel war.

Gewiß hatten die großen Individuen, die Großmächte, lange genug noch ein schlechtes Gewissen und bemühten sich wortreich, im Kriegsfall zu erläutern, daß Gott und die Wahrheit und die Gerechtigkeit mit ihren Waffen unmittelbar verknüpft seien, aber sie begannen doch, ihre »gerechte Sache« dem öffentlichen Wohl Europas unterzuordnen, mit Vorstellungen, die eigenen Rechtes waren, politische und nicht theologisch-politische. Für die allgemeine Moral der christlichen Staaten, und als solche verstanden sich alle, genügte das Bekenntnis, dem alle zustimmten: »But Jesus is the Christ.« Das genügte, vielleicht nicht den Theologen, aber der Welt. Zumindest war die Epoche von 1648 bis 1914 eine Epoche, in der es nicht zum guten Ton gehörte, sich gegenseitig moralisch die Kleider vom Leib zu reißen, sich wechselseitig moralisch als Ungerechten zu verdächtigen.

Das war ein Fortschritt. Doch die demokratischen Humanisten hielten eben diese moralische Neutralität für Zynismus, gegen den sie revoltierten. Die Revolutionäre moralisierten wieder den Krieg, der nun als *levée en masse*, als Volkskrieg, ein Krieg für Ideen, Überzeugungen wurde, die es rechtfertigten mußten, auch die Massen an ihm zu beteiligen. Jetzt wurde es zum großen Vorrecht aller, für das Vaterland zu sterben, für die Menschheit, die sich in ihm inkarniert, für die Humanität, die Freiheit, die Demokratie, bald für die Klasse oder Rasse, die all diese höchsten Werte allein verwirklichen können.

\* \* \*

Im vergangenen Jahrhundert, dieser Vorhölle unseres Jahrhunderts, vermochten die aristokratischen und etatistischen Eliten die Moralisierung der gerechten Selbstermächtigung noch unter Kontrolle zu halten. Aber schon Moltke verzweifelte 1871 vor dem entfesselten »Volkskrieg«, denn er dachte in herkömmlicher Weise gegen einen Staat eine gleichberechtigte *iusta contentio* auszutragen.

Der Erste Weltkrieg wurde unvermeidlicherweise von den Alliierten zum ersten »gerechten Krieg« seit Jahrhunderten stilisiert, zur Verwunderung des Deutschen Reiches und seiner Verbündeten, die den Krieg für ein konventionelles Mittel hielten, dessen jeder sich im äußersten Falle bedienen dürfe. Zu ihrer Überraschung, und es war eine Überraschung, weil sie noch nicht genug »verwestlicht« waren, sollte es nun auf einmal Kriegsverbrechen und Kriegsverbrecher geben, was seit den Religionskriegen nicht der Fall war. Die kühle Überlegung Talleyrands, der als alter Aristokrat die Gewalt humanitärer Volkskriege beobachtete, daß ein Verbrechen vom Datum abhängt, nur eine Frage des Zeitpunktes ist – denn das Verbrechen kann unter anderen Gegebenheiten ein Beweis für Tugend sein –, konnte die Gerechten nicht mehr verwirren. Der Feind wurde wieder zum Verbrecher, nur daß jetzt ganze Völker und Zivilisationen unter Totalverdacht gerieten, wie es sich beim moralisierten Volkskrieg gehört.

Die Entfesselung der Leidenschaften, die Beteiligung aller am Kriege, bis hin zu der Aufforderung, der Besatzungsmacht Widerstand zu leisten, statt Ruhe als erste Bürgerpflicht zu erachten, wie es Friedrich Wilhelm III. seinen occupierten Preußen empfahl, mußte unweigerlich zum »gerechten Kriege« zurückführen. Sobald ganze Völker, nicht

nur Söldner eines Königs, aufeinanderprallen, in den Tod geschickt werden, muß die Rechtfertigung für das Sterben von Massen eine subtile moralische Kunst werden. Die Humanität und die Demokratie, die beide den Krieg ächten, konnten nur »religiöse« Volkskriege führen, schon allein, um die Opfer zu rechtfertigen, die sie kosteten. Der Störenfried mußte als der Böse schlechthin ausgegeben werden, damit der Gerechte sich seiner Gerechtigkeit gewiß ist. Objekte der Strafjustiz bellizistischer Art werden alle, da eben Völker und nicht nur Staaten »kriminell« sind und anschließend umerzogen und resozialisiert werden müssen. Die Steigerung des Vernichtungspotentials, die im Zeitalter der Humanität ungeahnte Fortschritte machte, ist nicht weiter verwunderlich, wenn Menschen gegen Unmenschen sich verteidigen müssen, weil sie jeweils gerecht sind und wie Fafner über der Gerechtigkeit wie auf einem Schatz liegen, in der sicheren Überzeugung: Hier lieg ich und besitz. Nur ein Gerechter kann die fürchterlichsten Waffen gebrauchen. Gerade weil nur noch gerechte Kriege, allerletzte Kriege, geführt werden, kam es seit dem Ersten Weltkrieg, dem ersten Krieg der Humanität gegen die Bestialität, zur ständig wachsenden Sublimierung der Vernichtungswaffen, die am Golf mit technischer Präzision funktionierten, gerne als »operative Eingriffe« geschildert wurden. Denn die Gerechten operieren, schneiden Geschwulste weg, heilen, wo sie meinen, in ihrem Sinne und zu ihrem Vorteil heilsam eingreifen zu müssen. Einen Richter über ihre Gerechtigkeit kennen sie nicht, brauchen sie nicht, denn sie sind gerecht.

In Abwandlung einer Stelle von Lord Byron: »Seid Ihr glücklich«, läßt sich antworten: »Wir sind gerecht«. Bei Byron hieß es: Wir sind mächtig, aber das ist das gleiche, weil die Mächtigen die Gerechten sind, ihre Gerechtigkeit durchsetzen, und sei es mit Hilfe des nützlichen Beelzebubs.

\* \* \*

Was die gerechten Humanisten nicht einmal erstaunt, ist die doch insgesamt erstaunlichste Tatsache, daß, seit wieder gerechte Kriege geführt werden, keine Friedensschlüsse mehr möglich sind. Versailles, Trianon, Saint Germain, Orte des letzten Versuches, einen Großraum zu ordnen, sind Orte der Vergeblichkeit, der humanistischen Rache, deren letzte Folgen gerade jetzt zur Verwirrung der Westeuropäer sich bemerkbar machen. Das *ancien regime* konnte zum Frieden gelangen, weil es den Krieg nicht moralisch belastete. Es war verpflichtet, weil aristokratisch, den Aristokraten im »Duellanten« anzuerkennen. Das erlaubte Großherzigkeit und Verzeihen oder Vergessen. Die demokratische Moral kennt nur – ganz humanitär – Rache, weil sie gerechterweise gegen Ungerechte streitet. Der Friede, dessen Wiederherstellung vom heiligen Augustinus bis zu Thomas die Theoretiker des »gerechten Krieges« als Zweck des Gebrauchs der Waffen nannten, ist überhaupt kein Ziel mehr, sondern die Strafe, die verdiente Bestrafung. Der Friede wird sich dann schon von selbst ergeben zur Überraschung und Genugtuung der gerechten Humanisten, denen es genügt, sich als gerecht erwiesen zu haben. Genügt das für eine neue Friedensordnung? Offenbar, solange nur der Krieg gerecht und gerechtfertigt war.

# Die Lesekultur und die Zukunft des Glaubens

Von Otto B. Roegele

Das Christentum ist heute wie seit Jahrhunderten eine Buchreligion. Was Jesus von Nazareth seinen Jüngern als Botschaft aufgetragen, was er durch sein Tun und Handeln der Menschheit zu sagen gehabt hat, ist in einem Buch aufgeschrieben. Die Vorgeschichte seines Erscheinens in der Welt steht in einem Buch, das seit mehr als zweitausend Jahren die Grundlage der Existenz des jüdischen Volkes ist. Die beiden Testamente, das Alte und das Neue, halten die Christen verschiedener Konfession und unterschiedlicher Nationalität zusammen, Katholiken und Protestanten, Orthodoxe und Anglikaner, sogar Freikirchler und »unabhängige Bibelforscher«. Wenn es Streit zwischen ihnen gab – und es hat viel Streit gegeben –, dann nicht über die Verbindlichkeit der heiligen Bücher selbst, sondern über die Auslegung der in ihnen enthaltenen Texte.

Das war immer so, seitdem die mündliche Überlieferung in den christlichen Urgemeinden mitsamt der »Naherwartung« der Wiederkehr des Messias erloschen war, also etwa seit der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert. Wer des Lesens kundig war, hatte unmittelbaren Zugang zu den heiligen Schriften. Anderen wurden sie vorgelesen, erzählt, ausgelegt. Das ganze Mittelalter hindurch bildeten die Geschichten des Alten und des Neuen Testaments die Hauptinhalte der Malerei und Plastik, sie traten jedem Kirchenbesucher in mannigfacher Verwandlung und Anverwandlung, Ausschmückung und Ausdeutung überall vor Augen. Die farbenprächtigen Fenster der Kathedralen hat man »Bibel der Armen« genannt, weil sie in unerschöpflicher Erzählfreude schilderten, was die Schrift bezeugte.

Daß sich der Ausdruck »Bibel« in den modernen europäischen Sprachen durchgesetzt und erhalten hat, ist der eindrucksvollste Beweis für die einzigartige Rolle, die der von ihm gemeinte Gegenstand in unserer Religions- und Geistesgeschichte spielt: *biblos* heißt griechisch einfach Buch. Die Bibel ist das Buch schlechthin, das Buch der Bücher.

Man sollte meinen, daß die christlichen Kirchen ihr Äußerstes täten, um für die ständige und verständige Lektüre dieses ihres grundlegenden Buches zu werben, daß sie alle Möglichkeiten nutzten, um neue Leser für dieses Buch zu gewinnen, seine Lektüre attraktiv zu machen, seine Verbreitung zu fördern. Aber nein, es mußte ein Kettenladen-Kaffeeröster kommen, um innerhalb von acht Tagen einige hunderttausend Bibelbände unter die Leute zu bringen, »Prachtbände« natürlich und zu günstigem Preis; aber hat er nicht auch etwas daran verdient?

Man sollte ferner meinen, daß Religionsgemeinschaften, deren Grundlage ein heiliges Buch darstellt, einige Anstrengungen unternehmen müßten, um die Kunst des Lesens allenthalben voranzubringen. Es ist ja nicht damit getan, daß Kinder in der Schule die Technik lernen, Buchstaben zu entziffern. (Ganz zu schweigen davon, daß es nach Auskunft von Experten der UNESCO in unserem Lande vier Prozent »echter« Alphabeten gibt, und zwar ohne Einrechnung der nichtdeutschen Bevölkerung.) Wenn nämlich diese Schulkenntnisse im späteren Leben nur dazu genutzt werden, die Gebrauchsanweisungen für ein Haushaltsgerät oder die Fragen auf einem amtlichen Vor-



druck zu lesen, kann von Kunst des Lesens nicht die Rede sein, eher von »funktionalem Analphabetismus«. Und hier liegt der Prozentsatz gewiß weit höher.

Lesen will *nur* in der Schule gelernt sein. Um den Inhalt eines längeren Textes aufnehmen zu können, braucht der Leser nicht allein die Fähigkeit des Dekodierens symbolischer Zeichen. Es kommt auf Vorverständnisse an, auf Konzentration und Geduld, auf die Bereitschaft zum Abschalten von anderen Sinneseindrücken. Gerade dazu bedarf es heute besonderer Energie. Das Angebot bewegter Bilder durch das Fernsehen ist wohl die stärkste Konkurrenz für das ernsthafte, nicht nur flüchtige Lesen. Weil das Fernsehen auch Politik und Information, selbst Wissen und Kunst mit den bewährten Mitteln der Unterhaltung darbietet, entfaltet es ein hohes Ablenkungspotential. Lesen ist anstrengender als Fernsehen, und das ist das erste, was bemerkt wird. Daß das Lesen die eigene Phantasie stärker anregt, die innere Bilderwelt in Bewegung bringt, im ganzen reichere Früchte trägt, wird erst später wahrgenommen.

Es ist gewiß gut und richtig, ja wohl unerläßlich, daß die christlichen Kirchen ihre Botschaft auch in den elektronischen Medien verkündigen, die Medien der Flüchtigkeit sind. Aber eben *auch*. Sie dürfen darüber nicht vergessen, daß der Kernbestand dessen, was sie zu verkündigen haben, schriftlich niedergelegt ist und im Original nur nachgelesen werden kann. Das Beste, was sie dafür tun können, ist die Heranführung an das Original. Deshalb müssen sie sich, ob es ihnen paßt oder nicht, etwas einfallen lassen, um dem Verfall der Lesekultur, von dem jeder Lehrer von der Grundschule bis zur Universität berichten kann, entgegenzuwirken. Es geht da nicht um Moden und Tendenzen, die kommen und gehen, ohne daß man sich besonders aufregen müßte. Für eine Buchreligion ist es eine Sache auf Leben und Tod, wie es mit dem Lesen gehalten wird.

Man kann da auch einiges tun. Sprachminderheiten, die um das Überleben ihrer Eigenart kämpfen müssen, haben längst den Vorlese-Wettbewerb als ein hervorragendes Stimulans für groß und klein entdeckt. Auch die Seelsorger für die ausländischen Arbeiter in unserem Land machen gute Erfahrungen mit dieser Methode. Der sportliche Ehrgeiz der Kinder, ja ganzer Familien wird geweckt, und da man sinngemäß und ausdrucksvoll nur vorlesen kann, was man verstanden hat,\*kommt auch das Glaubensgespräch in Gang zwischen alt und jung, zwischen Lehrer und Schüler. Warum gibt es keinen solchen Wettbewerb im Vorlesen der Heiligen Schrift bei uns? Wer im Gemeindegottesdienst zuhört, wie gutwillig-schlampig da oft vorgetragen wird, wie mancher Lektor sich zutraut, einen Paulus-Brief vom Blatt zu lesen, den er vorher nie zu Gesicht oder Gehör bekommen hat, der kann sich mehr Übung, mehr Leidenschaft, mehr Ernst nur von Herzen wünschen.

Wer die Plakate und Ankündigungen für Veranstaltungen der Jugendverbände, der Studentengemeinden und mancher Erwachsenenbildungswerke anschaut, kann sich nur wundern, einen wie geringen Anteil die biblischen Themen ausmachen. Über das Verhältnis von Marxismus und Psychoanalyse, über Selbsterfahrungsgruppen und das Elend der Dritten Welt gibt es umfassende Vortragszyklen, Seminare, Schulungen und »Aufbereitungen«. Aber wo gibt es den regelmäßig stattfindenden Bibel-Kreis, die Einführung in das Markus-Evangelium, die gemeinsame Lektüre der Leidensgeschichte? Wäre solches nicht wichtiger, vielleicht sogar wichtiger als die Podiumsdiskussionen über neueste Varianten der Befreiungstheologie oder Einführungen in Praktiken der indischen Esoterik?

Hier wäre ein Kampf zu führen, ein Sieg zu erringen, an dem die beiden Kirchen in gleichem Maße beteiligt sind. Es ist dieselbe Bibel, die bekannt gemacht werden soll. Was die »kirchentrennenden Übersetzungsunterschiede« angeht, so fallen sie für die Praxis kaum ins Gewicht, und wo sie es tun, sind sie gerade sehr geeignet, zum Ausgangspunkt klärender Gespräche zu werden. Man beklagt den Stillstand in der ökumenischen Bewegung – warum schreitet man nicht dort voran, wo es keine Hindernisse in der Sache gibt? Der Vorlesewettbewerb ließe sich innerhalb und zwischen den Gemeinden verschiedener Konfessionen organisieren ... Proklamationen und Leitworte kämen dabei zwar nicht heraus, aber es wäre ein nicht gering zu achtender und vor allem ein konkreter Erfolg, wenn tausend junge Menschen sich neu in der Heiligen Schrift auskennen!

Die Kirchen würden mit einer solchen Förderung der Bibel-Lektüre in erster Linie sich selbst und der Sache, für die sie da sind, einen Dienst erweisen. Sie würden aber darüber hinaus einen wertvollen Beitrag zur allgemeinen Volkskultur leisten. Zu allen Zeiten war die Bibel nicht allein ein Buch der Glaubensoffenbarung, sondern auch ein Bildungsbuch. Wer sich mit ihm beschäftigte, mußte sich mit seinen oft nicht ganz leicht aufschließbaren Inhalten auseinandersetzen. Er erwarb auch einen Bestand an Bildern, Weisheiten und Verständigungsmitteln. Solange die Geschichten und Gleichnisse der Bibel zum geistigen Bestand der Allgemeinheit gehörten, lag die Gefahr eines platten Rationalismus der Gedanken und der Sprache weit in der Ferne. Was die Heilige Schrift für das Werden des deutschen Geistes und der deutschen Sprache seit den Tagen des Götterbischofs Wulfila und besonders durch Martin Luther und seine bis heute unerreicht kraftvolle Übersetzung hat, ist ein Thema für sich und allein schon Grund genug für intensive Beschäftigung ein Leben lang. Dieses Buch hat die Gedankenwelt der Nation wie kein zweites geprägt. Wenn es in Vergessenheit gerät, wenn es »außer Kurs« kommt, weil sich niemand mehr anstrengt, es zu erfassen, zu begreifen, sich anzueignen, zum Eigentum zu machen – dann wird diese Nation nicht mehr die gleiche sein wie ehemals.

Gerade weil das so ist, erfüllen die Kirchen auch eine Pflicht historischer Dankbarkeit, wenn sie dafür sorgen, daß die Bibel ihren Rang und ihre Fruchtbarkeit behält, als Bildungsquelle der Nation. Kein großes Drama unserer Literatur, Bertolt Brecht eingeschlossen, läßt sich verstehen, wenn die Zitate und Bilder aus der Heiligen Schrift nicht präsent sind. Auch der Atheist und antikirchliche Marxist wirkt mit an diesem Gewebe aus literarischer Tradition und Glaubensüberlieferung. Auch wer die Zehn Gebote öffentlich verwirft, ruft damit ihre Existenz in Erinnerung. Daher ist es kein Wunder, daß der Generationen-Umbruch, der seit den späten sechziger Jahren im Gange ist, die allgemeine Bildungstradition ebenso erfaßt wie die religiöse.

Was für ein Mißverständnis ist es unter diesen Umständen, wenn moderne Übersetzungen (auch kirchenamtlich gebilligte und sogar für den gottesdienstlichen Gebrauch verordnete) die großartige Sprache der Bibel heruntertransformieren auf die Niederspannung unserer Alltagssprache – in der Absicht, die Botschaft des Glaubens annehmbarer zu machen! Da wird auf Konjunktiv und indirekte Rede verzichtet, weil beide angeblich störend wirken. Woher wissen das die Verantwortlichen? Vielleicht von Schulreformern, die weniger das Lernen fördern als das Lehren erleichtern wollen? Trauen sie dem Bibelleser von heute so wenig Sprachkompetenz zu, daß sie es vorziehen, ihm eine vergrößerte und verundeutlichte Textgestalt zuzumuten?

Ganz zu schweigen von Fehlleistungen wie der, die das »Licht unter den Eimer« statt »unter den Scheffel« stellte und aus »Schafen und Böcken« nun »Schafe und Ziegen« hat werden lassen – eine philologisch durchaus nicht gebotene Änderung von eher komischem Reiz. Ganz zu schweigen von dem Mangel an Sensibilität für Poesie und Rhythmus des Ausdrucks: Wo es in der Erzählung vom Gang nach Emmaus früher hieß: »Bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich schon geneigt«, steht nun: »Bleib bei uns, es wird bald Abend ...« (Lk 24,29). Warum durfte bei Lk 2,5 nicht stehen bleiben: »Maria bedachte all diese Worte in ihrem Herzen«? Warum muß es nun heißen: »Seine Mutter bewahrte alles in ihrem Gedächtnis«?

Die Bibel ist ein heiliges Buch – freilich nicht in dem gleichen Sinne wie der Koran für den Islam. Die Bibel ist nicht selbst Quelle göttlicher Offenbarung, sondern die Niederschrift dessen, was Jesus gesagt und getan hat. »Der Glaube kommt vom Hören« (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς), und was wir in der Heiligen Schrift lesen oder aus ihr vorgelesen bekommen, sind Aufschreibungen, Verstetigungen dessen, was gehört und mündlich überliefert wurde. Es gehört nicht zu meinem Thema, auf die Streitigkeiten um Entstehungszeit und Authentizität dieser Aufschreibungen einzugehen, auf die Folgen der nun schon »klassischen« Bibelkritik und den jetzt wieder »neuen Fundamentalismus«. Mir geht es um die menschlichen Bedingungen beim Lesen der Bibel, innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes, und um die Bedeutung, die dieser leisen oder lauten Lektüre für die Weitergabe des Glaubens zukommt.

Seitdem die Texte der katholischen Liturgie in der Landessprache vorgetragen werden, sind auch katholische Gottesdienstbesucher für diese Fragen sensibler geworden. Da muß manch einer feststellen, daß er die vorgetragene Lesung nicht verstehen, ihren Sinn nicht erfassen kann, weil der Vortragende offenbar selbst nicht weiß, was er vorliest, nicht richtig betont und nicht sinngemäß phrasiert, Eigennamen falsch ausspricht und Silben trennt wie ein Computer der ersten Generation. Da hilft auch keine noch so aufwendige Mikrophon- und Lautsprecheranlage. Da hilft nur ein gründliches Selbststudium, eine gut angeleitete Lektorenvorbereitung, ein redliches Bemühen in Respekt vor den Texten und vor den Zuhörern. Das ist schon in ganz weltlichen Zusammenhängen so; wir sollten nicht weniger darauf achten, wenn es um Geistiges, um Geistliches geht.

Die Frage, wie es mit der »Lesekultur« in einem Volk beschaffen sei, hört sich zunächst akademisch, aber auch etwas modisch an. Ist das nicht ein Problem der Literaten, der Bildungsbürger, der Intellektuellen, der Leute aus der Produktion von Gedrucktem? Was geht es die Allgemeinheit an? Und warum muß es gleich eine ganze neue »-kultur« sein, eine von vielen neuen Bindestrich-Kulturen, die uns in den letzten Jahren, regelmäßig mit höchsten Ansprüchen ausgestattet, beschert worden sind? Wenn die Leute sich nur einigermaßen zurechtfinden im Leben, ist es dann nicht gleichgültig, auf welche Weise sie die nötigen Informationen und »Lebenshilfen« gewinnen? Bietet sich in unserem »elektronischen Zeitalter« nicht eben eine andere, eine neue, von bewegten Bildern ausgehende Art der Übermittlung an, die leichter aufgenommen wird, weil sie ohne Mühe und sogar als Unterhaltung eingängig ist?

Es wäre ein folgenschwerer Irrtum, glaubte man, der zunehmende Gebrauch elektronischer Apparate lasse den Erwerb und die Beherrschung der »Kulturtechnik Lesen« immer weniger wichtig und schließlich ganz überflüssig erscheinen. Eher im Gegenteil: Auch der Computer »liest« und druckt Lesbares aus. Auch der Redakteur am Bild-



schirm hat es mit Texten zu tun, die er lesen und redigieren muß. Auch wer, statt Bibliothekskataloge zu wälzen oder Stichwortkarteien zu mustern, den Computer nach einem Buchtitel, einem Autor oder einem Artikel befragt, muß seine Fragen in einer lesbaren Fassung eingeben.

Aber von diesem naiven Aberglauben, man werde das Lesen in Bälde nicht mehr zu erlernen brauchen, soll hier nicht weiter die Rede sein. Es geht ja heute nicht im Ernst darum, daß die technische Fertigkeit des Lesens aufgegeben oder nur noch für eine Auslese von Spezialisten aufrechterhalten werden soll. (Das ließe sich schon eher vom Schreiben sagen, von einer Rückkehr also zur Bildungstradition des Mittelalters.) Es geht heute vielmehr um den »höheren« Analphabetismus; um das, was die Leute aus dieser technischen Fertigkeit des Lesens machen oder nicht machen, wieweit sie sie einüben, auf welchem Niveau und in welcher Weise sie sie ausüben, wie sie sie zu Entfaltung ihrer Persönlichkeit und zur Erfüllung ihrer persönlichen und sozialen Pflichten nutzen.

Die Jugendpsychologin Christa Meves hat sehr eindrucksvoll geschildert, daß es für den späteren Lebensweg von Kindern wichtig ist, ob sie zur richtigen Zeit lernen, mit Lesestoff umzugehen. Um einen längeren Text zu Ende zu bringen, um ihn vollständig aufzufassen, um Gewinn aus ihm zu ziehen, bedarf es einer gewissen Selbstüberwindung. Die »Einbahnung von Geduld, Ausdauer, Beharrlichkeit und Durchhaltefähigkeit« ist notwendig, »um den Engpaß des Lesenlernens zu überwinden«. Zugleich vertieft das Lesen diese Einbahnung, es belohnt die Selbstüberwindung durch die Freude am Lesenkönnen und am Gelesenen.

Einen weiteren wichtigen Aspekt des Lesens als »Mittel der Welterfahrung« nennt die Soziologin Ruth Meyer, wenn sie die aktive Rolle erwähnt, die der Leser gegenüber seinem Text übernimmt: »Lesen ist abhängig von innerer Motivation und Leistungsbereitschaft, von aktivem Verhalten und festigt diese Eigenschaften; durch die Verschiedenheit der in der Lektüre vorgestellten Verhaltensmuster und Orientierungen übt Lesen die Fähigkeit zu Distanz und Relativierung, zu Kritik und Kreativität, zu Offenheit gegenüber Neuem«.

Es bedarf keiner Ausführung des Gegensatzes, der sich hier auftut zur öffentlichen Rede, zu den audiovisuellen Medien, die den Zuschauer-Zuhörer am Leitseil des Programms unerbittlich mit sich ziehen, die keinen Einspruch und keine Unterbrechung dulden — unter der Strafe, daß der Zusammenhang verloren geht, die Mitteilung unverstanden bleibt. Lesen — das ist, in allen Dingen und damit auch in Glaubensdingen, ein aktives, ein zu Aktivität anredendes Tun, offen für Kritik und Meditation, für Nachdenklichkeit wie für Zweifel — kurz: emanzipatorisch, um das Wort einmal im richtigen Sinne zu gebrauchen.

# Der Romancier als Advocatus Diaboli

Das Werk des Engländers Piers Paul Read

Von Roland Hill

Piers Paul Read schreibt seit zwanzig Jahren Romane, die im englischen Sprachraum hohes Ansehen genießen und dem Autor mehrere literarische Preise einbrachten, wenngleich er auch bis heute nicht zur literarischen Spitze gehört. Sein epischer Roman *The Free Frenchman* (1986), 1989 auch im Deutschen unter dem Titel *Im Strom des Lebens* erschienen, verfolgt die Geschichte eines französischen Adelsgeschlechts seit den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen über den Verrat von Vichy bis zur Befreiung durch de Gaulle; er wurde auch als Fernsehserie verfilmt. *Alive* (1974, deutscher Titel *Überlebt*) behandelt in Form einer Reportage den Kampf der Überlebenden nach dem bekannten Flugzeugabsturz in den Anden; das Werk gewann 1974 die Thomas Morus-Medaille für den besten Beitrag zur (amerikanischen) Literatur. Der Bestsellererfolg dieses Buches sowie des 1979 auch auf deutsch erschienenen Romans *Die Posträuber* über den großen englischen Postzugraub bescherte ihm jetzt den Auftrag seines amerikanischen Verlegers, ein Buch über die Atomkatastrophe von Tschernobyl zu schreiben. Der Aids-Epidemie ähnlich, sieht er das Unglück in einem apokalyptischen Rahmen, wie der Turmbau zu Babel ein Gleichnis menschlichen Übermuts und die Konsequenz einer materialistischen Gesellschaft, das um so mehr erschreckt, als das Übel unsichtbar bleibt und sich grenzenlos ausbreitet.

Das Gesamtwerk Read's verbindet ein tiefes spirituelles Interesse mit einer stark realistisch und unenglisch pessimistischen Sichtweise des menschlichen Erdenlebens als eines Tränentals. Aus dieser Perspektive mochte er als gläubiger Katholik den heutigen Katholizismus und die willfähige Moralauffassung, die seiner Meinung nach heute viele Priester und Bischöfe zu vertreten scheinen, einschließen. Zudem begreift er sich eher als ein »Ideenromancier« denn als beobachtender Schriftsteller, wenngleich seine Portraits der heutigen englischen Gesellschaft und ihres Klassegefüges nicht besser und schärfer gezeichnet werden könnten. Vielleicht ist es gerade sein Interesse an Ideen, das seiner Popularität in England im Wege steht – hier gilt der »Ideenromancier« nicht viel, weil man glaubt, er bediene sich der Wirklichkeit zu eigenmächtig, anstatt ihr zu dienen.

In seinem 1988 erschienenen Roman *A Season in the West* wird ein junger, idealistischer tschechischer Dissident, der in den Westen flieht, in einer brillanten Satire zur Zielscheibe der Londoner Gesellschaft und des literarischen Establishment. Der Held, Josef Birek, erkennt seine Illusion von westlicher Freiheit. Read's giftige Beschreibung des von reichen, politisch »Linken«, Homosexuellen und Ästheten bevölkerten Kensington-Set erinnert an die ähnlich abstoßenden Charaktere in den Romanen von Evelyn Waugh, jedoch ohne das dessen Werk auszeichnende Element romantischer Phantasterei. Birek wird von einer reichen und gelangweilten Frau zum Schützling und Geliebten erkoren, dann aber wieder fallengelassen. Verraten und verlassen kehrt er in das geringere Übel seiner kommunistischen Gesellschaft zurück.



In seinem letzten Roman *On the Third Day* (1990) analysiert Read in Form eines theologischen Thrillers eine Idee: Angenommen Christus ist nicht vom Tode auferstanden – was würde das für den einzelnen Gläubigen, das Christentum insgesamt, ja die Weltpolitik bedeuten? – Ein führender israelischer Archäologe wird im Jahr 1968 von seinem Sohn, der für den israelischen Geheimdienst arbeitet, gebeten, ein altes Ölgefaß zu untersuchen, das vom Geheimdienst unter den Mauern des einstigen Tempelbergs Herodes' gefunden wurde. Die Israelis fanden das Gefäß in den alten Zisternen, als sie dort Abhöranlagen installieren wollen, um den Führern der palästinensischen Intifada auf der Spur zu bleiben. Das Gefäß nun enthält ein Skelett, durch dessen Fußgelenke ein großer rostiger Nagel getrieben ist, Lanzenstiche in den Rippen sowie am Schädel Spuren einer Dornenkrone. Pater Lambert, der führende britische Archäologe und ein heiligmäßiger und charismatischer Ordensmann, wird in strengstem Vertrauen zu Rate gezogen, wenig später aber im Fenster seiner Zelle erhängen aufgefunden. Sein ergebener Schüler Andrew vermutet, Lambert habe sich das Leben genommen, da sein ganzes Glaubensgebäude mit einem Mal zusammenbrach: Wenn es die Auferstehung nicht gab, ist Jesus auch nicht der Sohn Gottes.

Die schwere Sünde des Selbstmordes wird vertuscht. Andrew, dessen Glauben bereits durch sein Liebesverhältnis mit Anna Dagan, der Tochter des israelischen Archäologen, schwer belastet ist, entdeckt, daß das Notizbuch Pater Lamberts von dessen Schreibtisch verschwunden ist. Wurde der Mönch ermordet, vielleicht im Auftrag der Kirche, die verhindern wollte, daß die sensationelle Entdeckung bekannt wird? Die Spannung steigt, als mehr und mehr Priester, Kardinäle und Archäologen mit den unterschiedlichsten Motiven mit der Entdeckung konfrontiert werden: liberale Theologen begrüßen den Fund, da sie ohnehin nicht mehr buchstäblich an die Auferstehung glauben, Atheisten freuen sich, weil ihre These vom guten, aber nicht göttlichen Menschen Jesus und von der Religion als psychologischen Verstiegtheit bestätigt zu sein scheint. Read entwickelt diese Positionen in spannender Weise, entscheidet sich aber zuletzt für den Glauben – die Entdeckung wird als ausgeklügelter Plan des israelischen Geheimdienstes entlarvt. Das Gute und der Glaube siegen, wenn auch nicht ganz zur Zufriedenheit des Lesers. Wie dem auch sei, der kommerzielle Erfolg des Buches erweist das starke gegenwärtige Interesse für den Ideenroman und eine katholische Thematik.

»Mein Blick ist himmelwärts gerichtet, aber ich stehe mit beiden Beinen sehr fest auf Erden«, schrieb Read in dem 1982 von Robert Nowell herausgegebenen Essayband *Why I am still a Catholic*. Mit Waugh und Green steht er auf der Seite von Augustinus und Pascal in seiner Einsicht von moralischer Dualität und der göttlichen Quelle der Selbsterkenntnis. Er teilt die Ansicht des Apostels Paulus über die Rolle der Frauen in der Kirche: »Wenn Christus gewollt hätte, daß Frauen Priester werden, hätte er sie dazu bestellt«, erklärt er, und das ist für ihn Gottesgesetz und unabhängig von zeitbedingten Wandlungen. Er teilt die in der kirchlichen Tradition bekundete Abscheu vor dem Erotischen und hält die Erbsünde für sexuell, denn »warum hätten Adam und Eva sonst ihre Körper mit Feigenblättern bedeckt? Die Kopulation ist zweifellos der den Tieren am ehesten ähnliche Akt. Selbst wenn der Mensch ißt oder seinen Darm entleert, kann er mit dem Geist woanders sein, aber beim Kopulieren sind Geist und Seele in seinen Lenden konzentriert. Der Orgasmus ist die vom Teufel verhökerte Ersatzekstase – eine Nachahmung des von den größten Heiligen und Asketen erreichten Zustands.«

Read bezweifelt nicht, daß die kirchliche Lehre zur Sexualmoral einschließlich des



Verbots empfängnisverhütender Mittel die rechte ist und daß, auch wenn er selbst gegen sie im eigenen Leben verstoßen habe, dies aus menschlicher Schwäche geschehen sei. Allerdings könne Kopulation nicht eine so schwere Sünde sein, weil sie dem Ehebund zwischen Mann und Frau, Vater und Mutter zugrundeliege. Offenbar hält es Read mit Luthers Rat: »Sündige stark, aber vertraue umso stärker in Christus.« Schließlich kann sich der Schöpfer nicht wundern, wenn seine Schöpfung aus der Welt das Beste machen will. Es ist das alte Dilemma des Künstlers, der mit Gott in der Darstellung einer in das ursprüngliche Element der Erbsünde verwickelten Welt wetteifert. Sein Metier erwartet von ihm die Kollision mit der Sünde, wenn er überzeugen will. Wie aber kann er so »im Gnadenstand« der Kirche bleiben? »Das kann er nicht«, sagte einst François Mauriac, der französische katholische Romancier in einem berühmten Streitgespräch mit Jacques Maritain, dem katholischen Philosophen. »Das kann er wohl«, antwortete Maritain, »es hängt ganz von der inneren Motivation seines Denkens und Handelns ab.« Aber Maritain war als Philosoph das Problem der Glaubwürdigkeit erspart geblieben, dem der Schriftsteller in der Darstellung seiner Welt und ihrer Charaktere nicht ausweichen kann.

Der Katholizismus des Piers Paul Read ist eindeutig von seinem Werdegang beeinflußt. Als dritter Sohn des Dichters und Kunstkritikers Sir Herbert Read und der deutschstämmigen Margaret Read wurde er am 7. März 1941 in Beaconsfield, Buckinghamshire, geboren. Die Mutter, eine Musikerin, bekleidete eine Lehrstelle an der Edinburgher Universität und trat 1933 zum katholischen Glauben über, kurz bevor sie sich in Herbert Read verliebte, der am gleichen Ort Professor der Schönen Künste, verheiratet und Vater eines zehnjährigen Jungen war. Er war ein Romantiker, Anarchist, der sprichwörtliche »gute Heide«, ein Humanist, der nie hinnehmen wollte, wie sehr sein Humanismus aus christlichen Quellen hervorging. Das Paar floh nach London, heiratete standesamtlich nach der Readschen Scheidung und hatte vier Kinder.

Die Mutter hatte, wie der Sohn schreibt, »eine abgöttische Verehrung für die großen geistigen Gaben Herbert Reads, die sich aber nicht auf dessen Agnostizismus erstreckte. Ihr Glaube war stärker als seine Vernunft, und fast wie zur Versöhnung Gottes, gegen den sie durch ihre ehebrecherische Beziehung verstoßen hatte, erzog sie ihre Kinder in der Religion, die ihr die Sakramente verweigerte und sie dem Höllenfeuer überantwortete.« Read wurde von seiner Mutter streng katholisch erzogen, besuchte das führende Benediktinerinternat Ampleforth Abbey, dann die Universität Cambridge, wo er 1962 graduierte. Damals stand er – ein Kind seiner Zeit – dem Marxismus nahe, hat aber seitdem seine politischen Ansichten völlig geändert. Mit einem Ford-Stipendium ging er auf zwei Jahre nach Berlin, später arbeitete er für den Kindler-Verlag in München.

Seine kontinentaleuropäische Erfahrung bewahrte ihn offenbar entschieden vor englischer Insularität, brachte ihn in Kontakt mit Günther Grass, Peter Weiss und der Gruppe 47, mit deren experimenteller Einstellung er sympathisierte und aus der sein erster Roman *Game in Heaven with Tussy Marx* (1966) hervorging, der sich vom Realismus seiner späteren Werke abhebt. *The Junkers* (1968) war der beachtliche Versuch eines Engländers, sich in die deutsche historische Erfahrung hineinzusetzen – in der Schilderung der pommerischen Adelsfamilie von Rummelsberg, die Nationalsozialisten und Kommunisten hervorbrachte. Im Roman erstehen sie in der Sicht eines englischen Diplomaten, der ihrer Nazivergangenheit nachspüren soll, am Ende aber für ihre Welt

Verständnis aufbringt und die eigenen Behörden um seine Recherchen betrügt. In *Polonaise* (1976) wird eine ähnliche Erfahrung in der Familie des Professor Kornowski, eines polnischen Emigranten in England, geschildert. Der Erfolg des *Felix Krull* Thomas Manns ist dem Roman *The Upstart* (Der Emporkömmling, 1973) anzumerken, einer betörend simplen Geschichte einer Vergeltung, die der Sohn eines anglikanisch-bürgerlichen Pfarrers an der Familie des benachbarten reichen Barons übt, indem er wie ein Werkzeug rächender Naturmacht die einstigen Spielgefährten zugrunde richtet. In diesem Fall aber scheint die Bereitschaft des Lesers, dem Autor zu folgen, überfordert.

»Was sollen wir eigentlich mit uns anfangen?«, fragt einer der Figuren in *A Married Man* (1979), und dies ist eine Grundsatzfrage im Gesamtwerk Read's, die sich seine geistig entwurzelten, in modernem Wohlstand lebenden Gestalten immer wieder stellen. *A Married Man* schildert die überaus traurige Biographie eines erfolgreichen Anwalts in der »midlife crisis«, der nach dem Lebenssinn sucht, Labour-Abgeordneter werden will (im englischen Winter der Streiks 1973-74), in eine Liebesaffäre verwickelt wird und dadurch ungewollt die Ermordung seiner Frau verursacht. *Monk Dawson* (1969) schildert das Leben eines naiven Priesters, der an einer katholischen Schule lehrt und seinen Glauben verliert.

Wie Graham Green hat Read sich lange der Bezeichnung »katholischer Romanschriftsteller« widersetzt. Man wähle ja auch einen guten Schuhmacher nicht nach seiner Religion, es sei denn, man lebe in einem katholischen Ghetto, meint er. Seit einigen Jahren aber scheint es ihm lächerlich zu sein, sich des Attributs zu erwehren. »Ich bin im Grunde sehr stolz darauf katholisch zu sein.« Sein Gefühl, sich als Verteidiger letzter Bastionen zu sehen, ist verständlich. Seine Frau, die nicht katholisch ist, hat keine Ader für sein religiöses Interesse; seine Kinder genossen in ihren katholischen Schulen einen ökumenisch-katechetischen Unterricht, den der Vater als »Religion des breitesten gemeinsamen Nenners« ablehnt. Die englischen katholischen Bischöfe scheinen ihm durch clevere Laien und progressive Jesuiten verängstigt und würden gerne den Eindruck erwecken, die gängige Präsentation des katholischen Glaubens zu billigen.

Ein Katholik, so Read, werde heutzutage kritisiert, wenn er seinen Glauben als persönliches Anliegen zwischen sich, seinem Gott und dem Priester als Sakramentenspender sähe, die Kirche nicht als »das Volk Gottes« und im Rahmen sozialer Anliegen und die Erlösung nicht mit »Havanna, Nicaragua und Wohnungsbeschaffung« gleichsetze. Ein Stylist wie der heilige Simon würde heute aufgefordert werden, von seiner Säule herabzusteigen und bei Mutter Teresa Arbeit zu suchen. Das heutige katholische Establishment in England dagegen sieht in Piers Paul Read, wenngleich er auch kein Lefèbvre-Anhänger ist, eher einen lästigen Störenfried, und die Reaktionen, die er weckt, ließen sich in dem bekannten französischen Ausspruch zusammenfassen: »Cet animal est très méchant. Quand on l'attaque, il se défend – Dieses Wesen ist überaus bössartig. Es verteidigt sich, wenn man es angreift.«